UNTERSUCHUNGEN ZUM ARISTEASBRIEF

Erster Teil: Text

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie

vorgelegt bei der

Kirchlichen Hochschule Berlin

von

Norbert Meisner

aus Berlin

Referent: Prof. Dr. phil. Luschnat

Korreferenten: Prof. D. Dr. jur. Harder
Prof. Dr. theol. Michel

Abgabe der Arbeit: 9. 12. 1970
Tag der mündlichen Prüfung: 29. 4. 1972

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

	Einleitung	S. 3 - 9
I.	Der Aristeasbrief im Blickwinkel der LXX-Forschung	S. 10 - 27
II.	Die Überwindung des Standpunktes der LXX-Forschung	S. 28 - 39
III.	Hat Pseudo-Aristeas im Gastmahl jüdische oder griechische Vorlagen oder Gedanken verwendet?	S. 40 - 76
IV.	Gottesschlüsse - Arten und Funktion	S. 77 -104
V.	Imitatio Dei	S. 105-144
VI.	Die Pseudo-Aristeas vorliegende Schrift de regno	S. 145-161
VII.	Das hellenistische Königsideal in der hellenistisch-jüdischen Literatur	S. 162-178
VIII.	Zweck und historische Situation des Aristeasbriefes	S. 179-217
	Anhang: Teilungshypothesen	S. 218-230

E I N L E I T U N G

Die Betrachtung der hellenistisch-jüdischen Literatur leidet bis heute daran, daß ihr Gegenstand weitab vom Zentrum derjenigen Disziplinen liegt, die sich mit ihr beschäftigen. Klassische Philologie, neutestamentliche und alttestamentliche Wissenschaft berühren diese Literatur nur in ihren Randgebieten: die alttestamentliche Wissenschaft gewinnt vor allem über die Forschung am weisheitlichen Schrifttum Zugang (z.B. Tobit als Weisheitserzählung, Psalmen Salomos als Weisheitspsalmen, Jesus Sirach als weisheitliche Spruchsammlung); die neutestamentliche Wissenschaft fragt vornehmlich nach dem geistigen Klima des hellenistischen Judentums, aus dem heraus eine Persönlichkeit wie Paulus mit zu erklären ist, und das durch die Entstehung wichtiger heidenchristlicher Gemeinden durch Abspaltung von hellenistischen Synagogengemeinden auf die Entwicklung des Christentums wesentlichen Einfluß ausgeübt hat; die klassische Philologie schließlich untersucht die Aufnahme und Verarbeitung antiker Gedanken und Formen in dieser Literatur.[1] Auch für eine vierte Disziplin, die Judaistik, liegt unsere Literatur nicht im Zentrum: Der jüdische Hellenismus wurde im Verlauf der jüdischen Geistesgeschichte des zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhunderts anathematisiert, und selbst in ihrer Blüte waren Alexandria und Antiochia nur Nebentriebe des Gesamtjudentums.

Die genannten Forschungsgebiete tragen nun meist ihre eigene Fragestellung in dieses Randgebiet des jüdischen Hellenismus hinein; sie suchen dort ihr proprium und finden es auch zumeist. Besonders deutlich ist dies bei den theologischen Disziplinen; als Beispiel für solche 'theologische' Fragestellung mag die Studie von P. D a l b e r t, "Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus",[2] dienen: Da werden

elf jüdisch-hellenistische Schriften nach der loci-Methode auf ihre Aussagen über Gott und Mensch befragt, und die Summe dieser Aussagen wird dann als deren Theologie zusammengefaßt. Zwar werden der Besprechung der jeweiligen Schrift kurze Einleitungen in die historischen Fragen ihrer Entstehung vorangestellt, aber die 'Theologie' bleibt isoliert von den geistesgeschichtlichen und politischen, also den eigentlich historischen Problemen.

Mit solchen im weiteren Sinne historischen Fragen, mit dem Zusammenhang theologischer und politisch-gesellschaftlicher Fragen, soll sich diese Arbeit beschäftigen. Sie will diesen Fragen an einem Dokument nachgehen, das bisher nicht im Mittelpunkt theologischen Interesses stand (und wohl auch in Zukunft nicht stehen wird): dem Aristeasbrief. Mit ihm hat sich vornehmlich eine Spezialdisziplin, die Septuaginta-Forschung, beschäftigt, weil der Aristeasbrief ältester Beleg der sogenannten 'Septuaginta-Legende' ist, einer zunächst vom hellenistischen Judentum, später dann vom Christentum überlieferten und immer weiter ausgeschmückten Ätiologie der griechischen Übersetzung des AT.[3] Aber selbst die LXX-Forschung hat nur ein sekundäres Interesse an diesem Dokument wie an den oben angesprochenen Fragen überhaupt, besonders, wenn sie im Rahmen evangelischer Theologie die Zeit der griechischen Bibelübersetzung lediglich als "Zeit eines rückwärts oder vorwärts gewandten Überganges, nicht als Epoche von eigenständiger Bedeutung" bestimmt.[4] Wird die Zeit - und das Wesen - des hellenistischen Judentums nur von der Warte des NT retrospektiv auf das AT oder umgekehrt vom AT zielend auf das NT untersucht und betrachtet, so muß notwendigerweise alles außerhalb dieses Gesichtswinkels Befindliche als Kuriosum, als Sackgasse angesehen werden. Demgegenüber ist u.E. die Beschäftigung mit jener Epoche auch und gerade im Interesse der Theologie wichtig und vonnöten:

1. Greift man sich aus Texten des hellenistischen Judentums nur das 'Theologische' heraus, weil ein Interesse ja lediglich daran besteht, zu erkennen, was theologisch noch oder schon möglich war, - läßt man folglich den nicht-

theologischen Rest schon in der Fragestellung aus, dann werden zwangsläufig die Texte in ihrer Gesamtheit einseitig - und das bedeutet: falsch - interpretiert. Ist aber der gesamte Text in seiner Eigenständigkeit falsch interpretiert, dann ist auch jenes, worauf es dem theologischen Forscher ankam, nicht im rechten Licht gesehen: die Aussagen über Gott werden nicht in ihrer engen Verbindung zur geschichtlichen, d.h. geistesgeschichtlichen u n d politisch-historischen Situation des Verfassers und seiner Umwelt betrachtet; schließlich werden sie noch an einem prophetischen oder neutestamentlichen Ideal der menschlichen Glaubenshaltung gemessen, um entweder Dekadenz oder Unreife zu konstatieren. Wenn diese Fehler vermieden werden, kann dem Forscher die geschichtliche Situation in ihren geistigen, religiösen und historischen Voraussetzungen deutlich werden und dem historischen Theologen ein eigenständiges Exempel menschlicher Aussage über Gott und Welt in den Blick kommen.

2. Arbeiten über das hellenistische Judentum gehören traditionell in den Bereich der Theologie, da sie die Zeit 'zwischen den Testamenten'[5] behandeln. Diese Forschungsrichtung im Rahmen der Theologie ist jedoch nicht etwa nur historisch zu begründen; selbst dort, wo der auffällige Bezug auf das AT zurück oder vorwärts auf das NT fehlt, ist der Theologe angesprochen: Mit der griechischen Bibelübersetzung verläßt der Glaube Israels zum ersten Mal die orientalische Sphäre und betritt die abendländische. Die Einflüsse, denen er in dieser Phase ausgesetzt ist, wirken nachhaltig auch auf das Christentum; bisweilen wird ein Einfluß erst in nachkanonisch-christlicher Zeit wirksam.

Für die Bedeutung Philos für die alexandrinische christliche Theologie braucht dies nicht noch belegt zu werden.[6] Teilweise nehmen Christen, Jahrhunderte später als das Judentum vor ähnliche Probleme gestellt, jüdische Antworten wieder auf. Dies geschieht vor allem im Bereich der Auseinandersetzung zwischen Religion und Staatsgewalt.[7]

Zu einem solchen Problem, der göttlichen Legitimation irdischer Monarchie, meldet sich der Aristeasbrief zu Wort. In dieser Arbeit soll der Versuch unternommen werden, die geistigen Wurzeln und die geschichtlichen Voraussetzungen für die Ausführungen im Aristeasbrief zu klären. Dazu ist es notwendig, zuerst auf die Probleme einzugehen, die sich durch die Fragestellung der LXX-Forschung an den Aristeasbrief ergeben. Die LXX-Forschung hat die Legende der Entstehung der Septuaginta unter Ptolemaios II. Philadelphos in das Zentrum ihrer Untersuchung des Aristeasbriefes gerückt und dem Werk konkrete Hinweise auf Übersetzungen, Transskriptionen, Revisionen oder konkurrierende Unternehmen zu entnehmen versucht. Diese Versuche sind, wie unten gezeigt werden soll, schon durch ihre Fragestellung zum Scheitern verurteilt. Arbeiten, die den Aristeasbrief nicht aus der Perspektive der LXX-Forschung behandeln, gibt es nur wenige. Die Vorteile dieser Untersuchungen ebenso wie die u.E. noch nicht befriedigend behandelten Probleme sollen genannt werden, bevor wir durch die Interpretation eines bisher kaum beachteten Teiles, des sogenannten 'Gastmahles der sieben Tage', zu neuen Lösungen zu gelangen versuchen.

Das Gastmahl besteht aus 72 Fragen des Königs und 72 Antworten der jüdischen Übersetzer; es nimmt über ein Drittel des gesamten Aristeasbriefes ein und bildet den größten zusammenhängenden Teil. In der bisherigen Forschung wurde das Gastmahl als bloßes Beiwerk, als Ausschmückung der LXX-Legende betrachtet. Unser Versuch setzt dagegen voraus, daß Pseudo-Aristeas mit dem Gastmahl einen bestimmten Zweck verfolgte, und daß folglich das Gastmahl etwas über den Zweck und die historische Situation des Aristeasbriefes aussagt.

Um diesen vorausgesetzten Zweck des Gastmahles erkennen zu können, muß es nach zwei Seiten hin untersucht werden: zum einen ist danach zu fragen, woher die Gedanken des Gastmahles stammen, welches Material also Ps.-Aristeas im Gastmahl verwendet und was es beinhaltet; zum anderen muß die Redaktion des Verfassers untersucht werden, w i e er das

übernommene Gut bearbeitet und ergänzt.

> Zur Quellenfrage haben sich Gelehrte aus verschiedenen Disziplinen geäußert und die Herkunft der 72 Fragen und Antworten oder eines Teiles von ihnen aus dem jeweils untersuchten Bereich behauptet. Exemplarische Untersuchungen einzelner Gedanken[8] werden erweisen, daß eine Herkunft aus alttestamentlich-jüdischer, speziell weisheitlicher Tradition nicht vorliegt; jüdisches Gedankengut läßt sich vielmehr nur dort feststellen, wo Identität zwischen jüdischen und griechischen Motiven besteht.

Wenn wir die Herkunft der Gedanken des Gastmahls aus dem griechischen Bereich festgestellt haben werden (später soll noch eine genauere Bestimmung vorgenommen werden), werden wir uns mit den mit Sicherheit jüdischen Bestandteilen des Gastmahles beschäftigen, nämlich mit der Redaktion des Verfassers und den von ihm selbst verfaßten Teilen. Der Verfasser hat nämlich das vorgefundene Material eigenartig behandelt: er hat in jede der 72 Antworten noch eine Bemerkung eingefügt, die den Inhalt der Antwort in eine Beziehung zu Gott setzt. Arten und Funktion dieser von uns sogenannten 'Gottesschlüsse' sollen untersucht werden und damit zugleich die theologischen Ansichten des Ps.-Aristeas. Wir werden hier zwei Vorstellungen über das Verhältnis Gottes zum irdischen (und dazu heidnischen) König finden, für deren eine - das Konzept der μίμησις θεοῦ durch den König - wir die Herkunft aus den hellenistischen Pseudopythagorica wahrscheinlich gemacht zu haben glauben.

Wir werden uns dann nochmals dem Inhalt des im Gastmahle vorliegenden Materials zuwenden und in der Quellenfrage zu dem Schluß kommen, daß Ps.-Aristeas eine wahrscheinlich von den platonischen Pseudopythagorica beeinflußte Schrift περὶ βασιλείας benutzt und dies Material durch Reminiszenzen an seine eigene griechische Schulbildung und einige Dubletten aufgefüllt hat. Dies bedeutet für die Aussage des Gastmahles, daß der Verfasser ein hellenistisches Königsideal propagieren wollte und dieses durch die Konstruktion der imitatio Dei mit der jüdischen Religion verbunden hat. Eine derart posi-

tive Stellung zum hellenistischen Königsideal ist im jüdisch-hellenistischen Schrifttum sonst nicht anzutreffen; die für das Judentum typische und später auch obsiegende Haltung gegenüber dem hellenistischen Königsideal stellen wir kurz an einigen mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit ebenfalls in Alexandria entstandenen jüdischen Schriften dar: am 2. und 3. Makkabäerbuche sowie an den griechischen Zusätzen zum Buche Esther.

Abschließend soll dann noch einmal nach dem Zweck des Gastmahles und des ganzen Briefes gefragt werden: Welche Absicht konnte ein hellenistischer Jude verfolgen, wenn er ein hellenistisches Herrscherideal propagierte und religiös legitimierte? Welche Züge am überkommenen Herrscherideal unterstreicht Ps.-Aristeas besonders? Kann man schließlich die historische Situation bestimmen, in der der Aristeasbrief geschrieben wurde und wirken sollte? Und auch die Rückfrage muß gestellt werden: Ist die Zweckbestimmung schließlich geeignet, den g e s a m t e n Aristeasbrief besser zu erklären, als es die früheren Interpretationen vermochten? Wir glauben, die letzte Frage bejahen zu können und - weniger durch die Angabe eines verhältnismäßig knappen Zeitraumes, in welchem der Brief entstanden ist, sondern eher durch die stärkere Einbeziehung der Schrift in die politischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge - einen kleinen Beitrag zur Erforschung des vor-philonischen Judentums in Alexandria geleistet zu haben.

Die Literatur zu den sogenannten Einleitungsfragen kann im Rahmen dieser Dissertation nicht erschöpfend behandelt werden. Dabei ist in den vergangenen hundert Jahren eine Fülle von Argumenten vorgetragen worden, die einer kritischen Untersuchung wohl bedürfte. Im Zusammenhang mit dem eigenen Datierungsversuch werden wir auf die methodischen Voraussetzungen der meisten historischen Argumente eingehen.[9] Auf die historischen Argumente selbst müssen wir lediglich dort eingehen, wo aus ihnen die letzte Konsequenz gezogen wurde: auch zum Aristeasbrief sind Teilungshypothesen vorgetragen worden, die sich auf scheinbar nicht miteinander zu verein-

barende historische Bezüge im Aristeasbrief stützen. Wir gehen in der Arbeit von der Einheit des Werkes aus; da der letzte und ausführlichste Vortrag einer Teilungshypothese[10] noch nicht widerlegt ist, werden wir uns in einem Anhang damit auseinandersetzen.

In der Arbeit legen wir den Text der Ausgabe von A. P e l l e t i e r[11] zugrunde. Pelletier hat in seine Textgestaltung die Vorschläge von G. Z u n t z[12] schon einbezogen; dennoch werden wir uns mit den Konjekturen von Zuntz, wo sie für unsere Themen relevant sind, auseinandersetzen. Ständig verglichen wurden die Ausgaben von P. W e n d l a n d[13], auf welcher der Text von Pelletier hauptsächlich fußt, H.St.J. T h a c k e r a y[14], B. T r a m o n t a n o[15] und H.G. M e e c h a m.[16] Wo wir im einzelnen dem Textvorschlag oder anderen Anregungen eines dieser Forscher folgen, ist dies in der Arbeit vermerkt. Zur Textgeschichte verweisen wir auf die Einleitung der Ausgabe von Pelletier.[17]

Zitiert wird in der allgemein angenommenen Paragraphenzählung von Wendland. Innerhalb des Gastmahls der sieben Tage fügen wir noch die Nummer der jeweiligen Frage bzw. Antwort hinzu.[18]

Die Geschichte der modernen Forschung am Aristeasbrief war zum größten Teil eine Untersuchung des Verhältnisses des Aristeasbriefes zur griechischen Bibelübersetzung; an diesem Punkt setzte auch mit H o d y[19] die Kritik ein. Da diese Arbeit sich nicht vornehmlich mit den Fragen der Entstehung der Septuaginta beschäftigt, sei hier darauf verzichtet, die Forschungsgeschichte im einzelnen und in extenso nachzuzeichnen. Für die ältere Literatur können wir auf die Zusammenstellung bei S c h ü r e r[20] sowie auf das Referat und die Auseinandersetzung bei P a p a g e o r g i o s[21] verweisen. Wir wollen im folgenden lediglich den heutigen Stand der Diskussion referieren und so kennzeichnen, unter welchem Aspekt der Aristeasbrief überhaupt von der Forschung betrachtet wird.

I. DER ARISTEASBRIEF IM BLICKWINKEL DER LXX-FORSCHUNG

Der Aristeasbrief erzählt die Geschichte der Herstellung einer griechischen Übersetzung des Pentateuchs, die nach seinen Angaben 'Septuaginta' genannt wird. Die historisch-kritische Forschung hat die im Aristeasbrief geschilderten Vorgänge weitgehend als unhistorisch ermittelt; da der Brief jedoch das älteste und ausführlichste Zeugnis über Entstehung und Wertschätzung der Septuaginta darstellt, ist es nicht verwunderlich, wenn Forscher wieder und wieder versuchen, ihm Hinweise auf Zeit und Vorgang der Übersetzung, auf mögliche andere Übersetzungen und ihre Vorlagen zu entnehmen.

Die Diskussion um die Entstehung der LXX wird weitgehend mit Argumenten geführt, die außerhalb des Themas dieser Arbeit liegen und daher hier nicht behandelt werden können. Die gewonnenen Positionen werden aber auch mit Argumenten aus der Exegese des Aristeasbriefes gestützt und sind somit für uns von Interesse.

Zwei Hypothesen über das Entstehen der griechischen Bibel stehen einander gegenüber, die in Aufnahme oder Ablehnung, Modifikation oder Vermittlung die gesamte LXX-Forschung beherrschen.[1] Langhin unbestritten war die Auffassung von P. de L a g a r d e,[2] es gäbe e i n e älteste Form der LXX, die "Ur-LXX" oder "Proto-LXX", deren Gestalt - oder zumindest die einer sehr alten LXX - zu rekonstruieren er sich und der Forschung zur Aufgabe setzte. Die Vielfalt an vorliegenden Texten würde nach dieser These auf einen Text zurückgehen, der in einem Zeitraum von über hundert Jahren entstanden wäre (was die übersetzerischen Differenzen auch innerhalb dieser Ur-LXX erklären würde) und dessen Verwilderung nicht nur auf normale Textkorruptionen, sondern auch

auf die Schicksale des Textes nach der Ablehnung der LXX durch das frührabbinische Judentum zurückzuführen wären (was die starken Differenzen zwischen den bekannten Textformen erklären würde).

Lagardes Hypothese wurde unter leichten Modifikationen von der überwiegenden Zahl der Forscher angenommen und liegt auch dem Göttinger Septuaginta-Unternehmen zugrunde. Energischen Einspruch hat erst P. K a h l e erhoben.[3] Kahle geht von der Analogie des aramäischen Targums zur griechischen Übersetzung aus und setzt schon an den Anfang der griechischen Bibelübersetzungen eine Vielfalt, die sich im Laufe der Textgeschichte weiter vergrößerte und nur bisweilen durch Rezensionen eingeschränkt wurde.[4]

Von beiden Richtungen wie auch von den vermittelnden Standpunkten wird das Zeugnis des Aristeasbriefes herangezogen. Dabei stehen drei Fragen im Mittelpunkt des Interesses:

1.) Der Aristeasbrief propagiert eine griechische Übersetzung des hebräischen Pentateuchs. Wie sah diese Übersetzung aus? Wann und wo wurde sie angefertigt?
2.) Wem wird diese Übersetzung empfohlen? Wer ist also anstatt der fiktiven Person des Philokrates Adressat des Schreibens?
3.) Wie ist § 30 des Aristeasbriefes zu interpretieren?

Interpretatorisch aus dem Aristeasbrief sind diese Fragen nur durch eine Analyse der überraschend wenigen Stellen zu beantworten, andenen sich Ps.-Aristeas überhaupt mit der Übersetzung beschäftigt. Es sind dies:

§3: 'Aristeas', der griechische Höfling, berichtet von einer Gesandtschaft nach Jerusalem, die für das Übersetzungswerk notwendig gewesen sei, διὰ τὸ γεγράφθαι παρ'αὐτοῖς (den Juden nämlich) ἐν διφθέραις ἑβραικοῖς γράμμασιν. (Hier stellt sich die Frage, warum es dieser Gesandtschaft nach Jerusalem bedarf? Sind die hebräischen Texte nur in Jerusalem erhältlich, oder will man sich nur wegen der Genauigkeit oder der Legitimation der Übersetzung des Beistandes des Hohenpriesters versichern?)

§10: Das jüdische Gesetz ist μεταγραφῆς ἀξία καὶ τῆς βιβλιοθήκης.

§11: Als Grund dafür, daß der Bibliothekar nicht ohne die Hilfe seines Königs der Bibliothek das jüdische Gesetz verschaffen kann, heißt es: Ἑρμενείας προσδεῖται· χαρακτῆρσι γὰρ ἰδίοις κατὰ τὴν Ἰουδαίων (v.l.Ἰουδαίαν) χρῶνται. Die Sprache des Gesetzes sei nicht das geläufige Syrisch (=Aramäisch), sondern ein anderer Dialekt.

§§29-32 enthalten die Eingabe des Demetrios an den König; Demetrios schlägt dem König vor, nach Jerusalem zu schreiben, der Hohepriester möge aus jedem der zwölf Stämme sechs Juden senden, damit diese die Übersetzung in Alexandria anfertigen können. (Zum umstrittenen §30 s. unten.)

§§38f.: Gemäß dem Vorschlage seines Bibliothekars schreibt Ptolemaios an den Hohepriester und erbittet 72 Übersetzer.

§46 aus der Antwort des Hohenpriesters: obgleich ihn die Bitte hart ankommt, schickt er die erbetene Anzahl von Männern ἔχοντες τὸν νόμον ; er bittet den König, die Übersetzer nach getaner Arbeit wieder zurückkehren zu lassen.

§§121-123: Die Übersetzer werden ausgewählt; es sind Männer, die hebräisch wie griechisch verstehen und begabt sind πρὸς τὰς ὁμιλίας καὶ τὰς ἐπερωτήσεις τὰς διὰ τοῦ νόμου. Der Hohepriester bittet die ägyptischen Gesandten noch einmal, für die Rückkehr der Männer einzutreten.

§§176f. 179: Die Übersetzer bringen das Gesetz auf mehreren Pergamentrollen; es ist in goldenen hebräischen Buchstaben geschrieben. Der König läßt die Pergamente aufrollen und verneigt sich vor ihnen (προσκυνήσας). Dann befiehlt er, die Rollen wieder in Ordnung zu bringen.

§§301-307 schildern die eigentliche Übersetzungsarbeit: auf der Insel Pharos versammeln sich die Übersetzer und vollenden ihr Werk ἕκαστα σύμφωνα ποιοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς . Worin sie Übereinstimmung erlangt haben, das schreibt Demetrios nieder. -Die Arbeit dauert 72 Tage.

§§308-310: Die Übersetzung wird sanktioniert durch
1.) die Priester,
2.) die Ältesten der Übersetzer,
3.) die Führer des jüdischen πολίτευμα
und 4.) die Führer des jüdischen πλῆθος.
Durch eine Fluchformel soll der unveränderte Bestand der Übersetzung garantiert werden.

§§312-316 erklären, warum der jüdische νόμος bis zu diesem Zeitpunkt keine Erwähnung in der griechischen Literatur gefunden hatte: Gottes Eingreifen verhinderte die Verwendung schon vorher, aber mangelhaft übersetzter Stücke (τινὰ τῶν προηρμηνευμένων ἐπισφαλέστερον) durch griechische Historiker und Tragödiendichter.

Der Verfasser des Aristeasbriefes versucht den Eindruck zu erwecken, als sei die von ihm erwähnte Übersetzung die einzige - oder zumindest die einzig vollständige -, älteste und legitimierte. Die Intention seiner Ausführungen würde also voll in den Lagardeschen Rahmen passen: die eine Übersetzung, von der Ps.-Aristeas allerdings aus zeitlicher Distanz berichtet, wäre wenigstens für den Pentateuch bezeugt. - Dennoch suchten Gelehrte mit der konträren Auffassung nach versehentlichen Äußerungen[5] des Verfassers - ähnlich denen in den §§28 und 182, in denen er seine zeitliche Fiktion preisgibt - , worin er sich, falls die eine und einzige Septuaginta eine Fiktion wäre, von dieser Fiktion distanzierte.

Mit zwei Ausnahmen findet sich keine Wendung, die auf frühere oder konkurrierende Übersetzungen gedeutet werden kann. Die eine Ausnahme ist der Abschnitt §§312-316, wo Theopomp und Theodektes gehindert werden, τινὰ τῶν προηρμηνευμένων für ihre Werke zu verwenden.[6] Allerdings braucht man sich hier keine vollständige Übersetzung vorzustellen, sondern nur übersetzte Teilstücke, die es mit Sicherheit vor jeder vollständigen Übersetzung der Thora gab, und denen natürlich die Legitimation des abgeschlossenen Werkes fehlte. Auch geht die literarische Absicht des Verfassers an dieser mit

Sicherheit keine historische Glaubwürdigkeit verdienenden Stelle dahin,[7] zum einen die Frage zu beantworten, warum in griechischen Werken nirgends die heilige Schrift der Juden erwähnt ist,[8] und zum anderen die Wirksamkeit des zuvor ausgesprochenen Fluches anzudeuten.

Die andere Ausnahme ist der §30 aus der Eingabe des Demetrios von Phaleron an den König. Dort wird zunächst festgestellt, daß das jüdische Gesetz in der alexandrinischen Bibliothek fehlt. Demetrios begründet dessen Abwesenheit folgendermassen: τυγχάνει γὰρ Ἑβραικοῖς γράμμασι καὶ φωνῇ λεγόμενα, ἀμελέστερον δέ, καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει, σεσήμανται, καθὼς ὑπὸ τῶν εἰδότων προσαναφέρεται· προνοίας γὰρ βασιλικῆς οὐ τέτευχε.

Die Exegese muß hier fragen: Bezieht sich ἀμελέστερον σεσήμανται auf einen hebräischen oder griechischen Text? Wenn auf einen hebräischen, dann auf den in Jerusalem oder einen in Alexandria befindlichen? Was bedeutet σεσήμανται? Vor allem die Interpretation dieser Zeilen und die Beantwortung dieser Fragen entscheiden über das Zeugnis des Aristeasbriefes in der Auseinandersetzung über die Entstehung der LXX. Wir werden daher daher die einzelnen Autoren, die sich - seit Kahle seine Hypothese aufstellte - zu diesem Problem geäußert haben, besonders auf die Interpretation von §30 befragen und damit ihre Ausführungen zum Anlaß und zum Adressaten des Werkes verbinden. Größtes Gewicht muß dabei die Bedeutung von σεσήμανται haben: Wendland und Mendelssohn übersetzen "geschrieben", aber Thackeray, Andrews und Meecham ziehen vor "have been interpreted" im Sinne von "übersetzt", d.h. die letzteren wollen hier einen Hinweis auf vorherige Übersetzungen sehen, die Ps.-Aristeas mit ἀμελέστερον καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει abqualifiziert. G. Z u n t z hat die philologische Terminologie des Ps.-Aristeas untersucht und dabei die Frage berührt, welche Texte die Notiz in §30 meinen könnte.[9] Zuntz stellt dort fest, daß dieser Paragraph zu einer philologischen Fiktion des Verfassers gehört; Ps.-Aristeas habe nur eine undeutliche Vorstellung von phi-

logischer Arbeit, wie sie in der alexandrinischen Bibliothek geleistet wurde, und übertrage die Fachausdrücke der Textherstellung auf die Übersetzungstätigkeit. Bis zum Schluß lasse er den Leser darüber im Unklaren, ob nun ein Text oder eine Übersetzung hergestellt werde. Ps.-Aristeas wolle lediglich das Lokalkolorit der alexandrinischen Bibliothek vermitteln.[10] Für diese philologische Fiktion bedürfe es eben verwahrloster Texte, die verbesserungsbedürftig und nach der Arbeit genau (ἀκριβῆ) seien.[11] Die Darstellung des Übersetzungsvorganges zeichne sich also durch Unklarheit und Doppeldeutigkeit aus. Als Grund dafür führt Zuntz an, daß der Verfasser in diesem Motiv keiner Vorlage folge; so offenbare sich besonders in §30 seine literarische Impotenz. Grammatisch könne sich der Satz nämlich nur auf einen hebräischen Text beziehen,[12] sachlich aber sei dieser Bezug doppelt unmöglich: entweder er beziehe sich auf einen hebräischen Text aus Alexandria - ein solcher fehlt aber in der Bibliothek und seinetwegen wird nach Jerusalem geschickt; oder er beziehe sich auf den Jerusalemer Text (dieser scheine für Ps.-Aristeas der einzig existente zu sein) - dann sei es aber sinnarm, einem so hervorragenden Text (er ist mit goldenen Buchstaben auf Pergament geschrieben) mangelnde Akkuratesse zu bescheinigen.

Welchen Zweck hatte dann der Aristeasbrief nach Zuntz? Adressat des Schreibens ist für Zuntz vor allem die heidnische, griechische Bevölkerung von Alexandria;[13] dieser wollte der jüdische Verfasser die ehedem sogar von den griechischen Philosophen und dem herrschenden Ptolemäer anerkannte Bedeutung der heiligen Schrift des Judentums beweisen.

In der Tat kann Ps.-Aristeas, will er für eine schon längst bekannte und benutzte Schrift Propaganda machen, sich nicht an jüdische Kreise wenden, denen seine Schrift ja nichts Neues böte, sondern an Griechen, denen das heilige Buch der Juden unbekannt oder gar Gegenstand der Verachtung war. Das bedeutet: Vermutungen über den Kreis der Adressaten und über die Art der propagierten Übersetzung gehören zusammen; der

Grund des lauten Lobes für die LXX müßte ein aktueller sein, wenn sich der Verfasser hauptsächlich an Juden wendete.

Eben dies ist die Gegenposition von P. K a h l e.[14] Der Vertreter der Targum-Hypothese nimmt eine schon ursprüngliche Vielfalt von griechischen Übersetzungen des Pentateuchs an, die sich ständig vergrößerte und von Zeit zu Zeit durch Revisionen eingeschränkt wurde, die einen verbindlichen Text der griechischen Bibel herstellen wollten. Für eine solche Revision träte nun auch der Aristeasbrief ein: eine zeitgenössische Vereinheitlichung von griechischen Bibelhandschriften würde durch die LXX-Legende mit Jerusalemer und alexandrinischer Dignität ausgestattet und durch Fluchformeln als heilig geschützt. Hinweise auf die anderen Übersetzungen fänden sich in §30 (ἀμελέστερον ... σεσήμανται bezöge sich also auf griechische Texte) und §§312-316, wo die Gefährlichkeit des schon früher Übersetzten für den Benutzer geschildert werde.

Kahles Interpretation von §30 ist eigenartig: auch er übersetzt σημαίνω mit "Schreiben", bezieht den Ausdruck aber dennoch auf griechische Übersetzungen: " Die Worte ἀμελέστερον δὲ... σεσήμανται "recht ungenau geschrieben" sind nicht ganz klar, und der Ausdruck οὐχ ὡς ὑπάρχει "mit Abweichungen vom ursprünglichen Text" ist zumindest nicht gut griechisch; aber der Verfasser scheint absichtlich etwas dunkle Worte gewählt zu haben. Die Bezeichnung "recht ungenau" (ἀμελέστερον) kann doch eigentlich nur in bezug auf frühere Übersetzungen verstanden werden; man wird Demetrius kaum ein Interesse an irgendeiner Form des hebräischen Pentateuchtextes oder einen Hinweis darauf zutrauen können, daß die hebräischen Abschriften ungenau gemacht worden seien."[15] Letzteres kann aber kein Argument sein, es sei denn, man wolle hinter die historisch-kritische Forschung seit Hody zurückfallen und den Aristeasbrief als historisch zuverlässiges Dokument betrachten. D.h. aber, Kahle v e r m u t e t nur, daß der Aristeasbrief sich auf griechische Übersetzungen vor der Septuaginta bezieht; sein einziges sprachliches

Argument ist, daß γεγραπται sich nicht auf einen hebräischen Text beziehen m ü s s e: es bedeute zwar "geschrieben", aber nicht "abgeschrieben".[16] - Der Auffassung, die auch Zuntz[17] vertritt, der Aristeasbrief beziehe sich in der Frage der Übersetzung auf ein Ereignis, das schon 100 bis 150 Jahre zurückliege, hält Kahle entgegen: "Propaganda macht man stets für Aktuelles, Gleichzeitiges, für etwas, das man durchsetzen will."[18] Die Entgegnung von Zuntz argumentiert nun wieder, daß es doch schier unglaublich wäre, wenn der Aristeasbrief etwas gerade unter den Augen der Zeitgenossen Entstandenes als altehrwürdig und vor 150 Jahren gefertigt propagierte.[19]

Die beiden Positionen schließen einander ebenso aus wie die Positionen der Lagarde-Schüler und der Anhänger Kahles in der Frage der LXX-Entstehung. Nun gibt es seit 1959, als Zuntz' Aufsätze zum Aristeasbrief erschienen, einige Versuche, die antagonistischen Positionen in bezug auf den Aristeasbrief zu überwinden und damit gleichzeitig in die Auseinandersetzung um die Entstehung der LXX einzugreifen.

S. J e l l i c o e[20] tut dies explizit; seine Aufgabe sieht Jellicoe in der Versöhnung der beiden Forschungsrichtungen.[21] Diese 'Versöhnung' bleibt jedoch rein formal: zwar nimmt Jellicoe das Argument Kahles auf, der Aristeasbrief müsse sich auf etwas Aktuelles beziehen, und er pflichtet ihm ebenfalls darin bei, daß dies Aktuelle eine Revision sei, durchgeführt von einer Bibelkommission, "for which the document was written as a letter of propaganda."[22] Revidiert wären aber nicht verschiedene griechische 'Targume' worden, sondern sorglos behandelte und folglich korrupte Aberrationen der Ur-Lxx, die im Laufe der Zeit so starken Veränderungen unterlag, daß Kahle zu seiner Hypothese bewegt werden konnte.[23] - Jellicoe nimmt also gar keine Vermittlerposition ein, sondern steht fest auf lagardischem Grund, versucht aber, die Argumente Kahles hinsichtlich des Aristeasbriefes für die entgegengesetzte Position nutzbar zu machen. Wie Kahle nimmt also auch Jellicoe an, daß

1.) Adressat des Briefes jüdische Kreise sind und
2.) Propaganda für eine Revision gemacht wird (allerdings für eine Revision von Texten, die auf die Ur-LXX zurückgehen).

Die Umkehrung der Kahle'schen Konsequenz will Jellicoe durch eine eigene Beantwortung unserer dritten Frage erreichen, also durch eine neue Interpretation von §30. Jellicoe übersetzt die fragliche Stelle wie folgt: "... rather carelessly rendered (i.e. in the course of transmission) and not at all, according to the verdict of those who are well informed on the matter, as it (i.e. the Hebrew text) actually is."[24] Er will also ἀμελέστερον auf griechische Handschriften beziehen, οὐχ ὡς ὑπάρχει aber auf die hebräische Vorlage; σημαίνω würde dann hier die Bedeutung von "übersetzen" haben.

Hier sei zunächst nur festgestellt, daß Jellicoe Zuntz' Aufsatz nicht berücksichtigt und daher auch nicht auf dessen Untersuchung von σεσήμανται eingeht. Zuntz hatte noch einmal belegt, daß σημαίνω hier einfach "schreiben" heißt.[25] Er befindet sich damit in Übereinstimmung mit den meisten älteren Übersetzern (Mendelssohn: perscriptae; Wendland u.a.). Zuvor hatte schon Frankel[26] hier einen Hinweis auf griechische Vorläufer der vom Aristeasbrief propagierten Übersetzung erkennen wollen und in "übersetzt" geändert. Ebenso entscheidet sich auch Meecham[27], gesteht aber die Möglichkeit zu, es könnte auch "committed to writing" bedeuten. - Gegen Zuntz' Untersuchung sind u.W. bisher keine Einwände erhoben worden.[28]

Wir halten fest: Es ist nicht "unsorgfältig übersetzt", sondern "unsorgfältig geschrieben" zu verstehen; folglich können auch keine griechischen Vorgänger oder älteren Ausfertigungen der LXX gemeint sein. Damit fällt der wohl von vornherein mehr forschungsgeschichtlich als exegetisch motivierte Versuch hin, Kahle'sche Argumente zur Stützung der Ur-LXX - Hypothese zu verwenden. Aber auch Kahles eigene Po-

sition erfährt aus dem Aristeasbrief heraus keine Unterstützung, wenn sich die einzige Stelle, die Kahle als Hinweis auf andere, ältere Übersetzungen verstand, in Wirklichkeit auf hebräische Texte bezieht.[29]

Bedeutet dies nun, daß der Auffassung von Zuntz zugestimmt werden muß? - Ein weiterer Versuch, den gordischen Knoten zu lösen, wurde von K l i j n unternommen,[30] der - ebenfalls ohne auf Zuntz Bezug zu nehmen - zu dem gleichen Ergebnis wie dieser hinsichtlich des §30 gelangt. Zuntz hatte als Gegenstand der Propaganda die weit zurück liegende Übersetzung des Pentateuchs bezeichnet, und er hatte Kahles Widerspruch, Propaganda werde für Aktuelles gemacht, nur mit einer Änderung der Adresse begegnen können: nicht an Juden, sondern an Heiden wende sich die Reklame. Klijn behält nun die überwiegend vertretene Auffassung, der Aristeasbrief sei für jüdische Leser bestimmt, bei: auch für Altes werde nämlich getrommelt, und zwar dann, wenn es bedroht sei. Der Aristeasbrief, so schließt Klijn weiter, verteidige mithin die altehrwürdige Septuaginta gegen eine neue Revision, indem er letztere der mangelnden Genauigkeit bezichtige.[31] -So weit, so gut. Klijn geht aber noch einen Schritt weiter und bestimmt die Art der konkurrierenden Revision: sie basiere nämlich auf in Alexandria vorrätigen aramäischen Thora-Rollen. Klijn begründet diese These mit der neuen Variation einer alten Fehlinterpretation, die man noch in der Eißfeldtschen Einleitung in das AT finden kann.[32] Eißfeldt wird durch die im Aristeasbrief verwandten termini μεταγραφή (μεταγράφαι) §§15. 45f. 307 und ἀντιγραφή §28 veranlaßt anzunehmen, es handele sich bei dem von Ps.-Aristeas geschilderten Unternehmen um eine Übersetzung und eine T r a n s k r i p t i o n des hebräischen Textes mit griechischen Buchstaben,[33] oder vielmehr: Eißfeldt übernimmt diese These von Wutz,[34] auf den er sich auch beruft.[35] Zuntz hat diese Terminologie im Aristeasbrief mit sonstigen Äußerungen in der griechischen Literatur zu Übersetzungen verglichen - es sind erstaunlich wenige[36] - und ist zu dem Ergebnis gelangt, daß

im Griechischen "fremde Buchstaben" auch "fremde Sprache" bedeuten, und folglich, "that transcribing them into Greek letters could imply translation into Greek."[37] Klijn[38] nimmt nun - ähnlich wie Eißfeldt - an, daß der Aristeasbrief zwei Vorgänge schildere:

1. eine Umschrift der hebräischen Thora in griechischen Buchstaben (diesen Sinn kann μεταγραφή haben und hat ihn auch einmal im Aristeasbrief);[39]
2. eine Übersetzung.

Da Klijn gegen Zuntz' Untersuchung keine neuen Argumente vorbringt, muß seine These zurückgewiesen werden. Soweit die interpretatorische Differenz; bloße Vermmtung ist, was Klijn über die angeblich aramäischen Vorlagen[40] der Revision, gegen die Ps.-Aristeas nach seiner Ansicht die LXX verteidigt, behauptet: "This revision was based upon Alexandrian manuscripts which according to him were 'carelessly rendered', contrary to the original translation, which based upon the Hebrew text in Jerusalem."[41]

Abgesehen von der fehlenden Auseinandersetzung mit Zuntz und den unabgesicherten Hypothesen ist Klijns Gedankengang in sich stimmig; aber gerade dadurch zeigt sich, wie anfechtbar und wie wenig abzusichern solche Thesen sein müssen, wenn sie den Aristeasbrief als Kronzeugen für die eine oder andere Entstehungshypothese der LXX ins Feld führen wollen. Klijn selbst steht offenbar auf dem Boden der Lagarde'schen Annahme, die eine LXX sei von einer Revision bedroht; einziges Argument dafür, daß die Bedrohung aus einer Revision und nicht aus einer Übersetzung erwächst, ist die Vokabel διασκευή in §311.[42] Das Verbot einer Bearbeitung, das dort ausgesprochen ist, steht jedoch im engen Zusammenhang mit der Fluchformel, die, wahrscheinlich aus dem Ägyptischen stammend, Eingang in das Deuteronomium gefunden hat[43] und sich gerade im jüdisch-christlichen Bereich noch mehrmals findet.[44] Sachlich ist das Verbot der Bearbeitung, der 'Revision', die einzige Möglichkeit, eine als heilig betrachtete Schrift in ihrer Gesamtheit unversehrt zu erhal-

ten. Die Wahl des Begriffes διασκευή §310 und διασκευάζειν §311 gehört u.E. zu jenem Motiv-Komplex der philologischen Arbeit hinzu, das der Verfasser - nicht immer richtig - im Brief verwendet.[45]

Mit dem gleichen Recht wie Klijn könnte daher ein Vertreter der Targum-Hypothese behaupten, zwar verteidige der Aristeasbrief eine ältere Übersetzung gegen eine jüngere, aber letztere sei keine Revision der alten Übersetzung, sondern eine völlig neu angefertigte oder eine, die aus einer anderen Gegend der griechisch sprechenden jüdischen Diaspora stammt.

Auch diese Möglichkeit ist nach Kahle und Zuntz schon in der Literatur vertreten worden: S. J e l l i c o e hat sich zu diesem Thema 1966 noch einmal zu Wort gemeldet und dabei seine Ausführungen von 1961 weitgehend revidiert.[46] Dabei prüft er Klijns These von der Verteidigung gegen eine Revision und lehnt sie aus zeitlichen Gründen ab: auf die Übersetzung des Pentateuchs folge eine Periode der Übersetzung der Propheten und Hagiographen, die auch z.Z. der Abfassung des Sirach-Prologs (132 a.) noch nicht abgeschlossen sei.[47] "In these circumstances it is very doubtful if a second version of the Torah would have been produced in Alexandria itself by the middle of the second century b.c."[48] Dann kommt Jellicoe auf die Wahrscheinlichkeit einer nicht aus Alexandria stammenden Pentateuch-Übersetzung zu sprechen: andere vorchristliche Übersetzungen (Ur-Theodotion, Ur-Lukian) werden heute von der Forschung angenommen, es bestehe also eine übersetzerische und rezensorische Tätigkeit auch an anderen Konzentrationspunkten des griechisch sprechenden Judentums. Jellicoe sieht vor allem in 'West-Asia' ein ähnliches Bedürfnis nach einer Verdolmetschung des AT wie in Ägypten gegeben. Doch auch diese Prozesse lägen zeitlich zu fern[49] vom Aristeasbrief,[50] so daß er auch diese Herkunft der vom Aristeasbrief bekämpften Übersetzung ablehnt. Des Rätsels Lösung läge daher doch in Ägypten: "If ... the Letter is directed against Leontopolis, which, with

his temple and priesthood and rival version of the Torah, was attempting to alienate from Jerusalem the allegiance of Egyptian Jewry and jeopardize its long standing official version of the Law, it would seem in its entirety to be exactly the type of work which would be demanded by the situation and admirably designed in every respect to meet it."[51]

Der Hinweis auf Leontopolis böte in der Tat einen Ausweg; er ist aber nicht neu[52] und ohne eine Revision des zeitlichen Ansatzes durch Jellicoe (nämlich vor 168 a.) unsinnig: um 160 a. wurde erst der dortige Tempel gebaut. Um als Gegner des Aristeasbriefes in Betracht zu kommen, ist eine ausreichend große zeitliche Spanne anzusetzen, innerhalb derer die gottesdienstliche Entwicklung in Leontopolis das Erstellen einer Übersetzung erforderte; in der ersten Generation wird das kaum der Fall gewesen sein.

Wir sehen, daß der Textbefund keine wirklich überzeugende Lösung des Problems anbietet und zu Spekulationen geradezu herausfordert. Unter den Hypothesen hat noch die größte Wahrscheinlichkeit diejenige, die sich auf ein argumentum e silentio stützt, nämlich auf das Fehlen jeglicher Erwähnung des Onias-Kultes im Aristeasbrief. Wo sich hingegen ein Forscher lediglich auf den Textbefund und gesicherte Fakten stützt, ist die Antwort auf die Fragen nach Zweck und Adressaten des Aristeasbriefes im Rahmen der LXX-Forschung recht unbestimmt. D.W. G o o d i n g,[53] der sich intensiv mit Zuntz' Ausführungen beschäftigte, dessen Untersuchungen zur philologischen Terminologie er akzeptiert und zu dessen Interpretation er doch u.E. notwendige Korrekturen anbringt, äußert sich sehr vorsichtig zu diesen Fragen. In der Auslegung von §30 stimmt Gooding Zuntz zu: die Texte, auf die die Eingabe des Demetrios zurückblickt, seien hebräisch geschrieben. Wollte Zuntz aber in dieser Bemerkung lediglich eine im Zusammenhang sinnlose Anreicherung mit Lokalkolorit sehen - während Klijn den Hinweis auf aramäische Vorlagen einer Revision und Jellicoe eine Wendung gegen leontopolitanische Vorlagen einer Konkurrenz-Übersetzung erblicken

wollten - , versucht nun Gooding, den inneren Zusammenhang der Erzählung des Ps.-Aristeas zu wahren, ohne ihr gleich konkrete Hinweise auf die Entstehung der griechischen Bibel entnehmen zu wollen.

> Zuntz hatte in der philologischen Terminologie des Aristeasbriefes eine durchgehende Doppeldeutigkeit festgestellt und die Anwendung dieser doppeldeutigen Ausdrücke auf den Übersetzungsvorgang und die sich daraus ergebende Unklarheit auf die mangelnde literarische Potenz des Verfassers zurückgeführt. Gooding dagegen weist in den entsprechenden Abschnitten ein stetes Interesse des Ps.-Aristeas an einer richtigen I n t e r p r e t a t i o n des Pentateuchs, d.h. an einer den Sinn des Originals genau treffenden Übersetzung nach: Hauptanliegen des Demetrios wie des Königs sei nicht der - nach Zuntz einzige - hebräische Text, sondern die 72 Übersetzer, die den hebräischen Text richtig verstehen, d.h. auslegen können und d a r u m auch für die Übersetzung geeignet seien. Nur die Rückkehr der Übersetzer läge dem Hohenpriester am Herzen, der Verbleib des Textes werde dagegen nicht einmal erwähnt. Die Betonung der 72 Jerusalemer Schriftgelehrten sei eine Betonung mithin der Verbundenheit mit und der Legitimation durch Jerusalem; andere Texte - und das bedeutet: andere Bedeutungen, Interpretationen der Thora, seien sie nun hebräisch, aramäisch oder griechisch und kommen sie aus Ephesus oder Leontopolis - entrieten dieser Legitimation, die die Grundlage der alexandrinischen Gemeinde bildete.[54] - Gooding stellt also die Folgerichtigkeit der Erzählung des Ps.-Aristeas wieder her, die Zuntz mit einigen allzu scharfsinnigen Behauptungen[55] in Zweifel zieht. Damit ist aber für die Frage nach der Entstehung der griechischen Bibelübersetzung noch nichts gewonnen.

Scheitern also alle Versuche, dem Aristeasbrief über das Thema, dem er seine Überlieferung verdankt, genauere Angaben zu entnehmen, so ist zu überlegen, ob nicht die Fragestel-

lung gegenüber der Schrift verfehlt ist. Kahle, Jellicoe, Klijn und Gooding haben den Aristeasbrief unter der Prämisse behandelt, daß er eine Propagandaschrift für eine griechische Bibelübersetzung sei; für welche und in welcher Situation der Textgeschichte geschrieben, wollten ihre Beiträge erklären.[56]

Doch längst haben schon einige Forscher die Prämisse selbst in Frage gestellt. Zuntz[57] verwies zustimmend auf Schürers Zusammenfassung seiner Analyse des Aristeasbriefes, "daß der Zweck der Erzählung keineswegs die erzählte Geschichte an sich ist, sondern diese Geschichte, insofern sie lehrt, welche Hochachtung und Bewunderung für das jüdische Gesetz und das Judenthum überhaupt selbst heidnische Autoritäten wie der König Ptolemäus und sein Gesandter Aristeas hegten."[58] Auch für Bickermann[59] ist die LXX-Legende nur Anknüpfungspunkt des Autors für sein apologetisches Anliegen: "... der Autor knüpfte geschickt seine romanhafte Darstellung an einen feststehenden und berühmten historischen Vorgang, wie es für ihn und seine Zeitgenossen die Verdolmetschung der Thora auf Geheiß des Philadelphos war, um seiner eigenen Erzählung einen allbekannten und wirkungsvollen historischen Grund zu geben."

Trotz dieser Mahnungen und Ansätze ist die Forschung in unserem Jahrhundert andere Wege gegangen; das hat u.E. vor allem zwei Gründe:

1.) Der Grund für die Überlieferung des Aristeasbriefes ist die Entstehungsgeschichte der LXX gewesen; da der Überlieferungsgrund weitgehend mit dem Forschungsinteresse übereinstimmte, wurde der Überlieferungsgrund mit dem Entstehungsgrund identifiziert. - Auch Jellicoe hatte in seinem Aufsatz von 1961 zur Kritik an Kahle angeführt,[60] daß die kritische Forschung seit Hody und Scaliger wohl die Historizität sämtlicher Angaben des Briefes in Zweifel gezogen habe, "but its raison d'être as the putative account of the origin of the Septuagint has remained

unquestioned from the times of the early Church up to our own." Jellicoe verweist zustimmend auf M.Hadas,[61] der wie Schürer die Schrift als hauptsächlich apologetisch bezeichnet, geschrieben "to demonstrate the high antiquity and respectability of Judaism",[62] aber nicht für ein heidnisches, sondern für ein jüdisches Publikum bestimmt. H.M.Orlinsky unterstreicht diesen Aspekt in seiner Besprechung von Hadas' Buch[63] und redet dabei sogar von dem "relatively unimportant LXX element." - Doch obwohl Jellicoe diese Kritik an der Fragestellung Kahles aufnimmt, arbeitet er selbst nicht anders: "Nevertheless, this element cannot be dismissed as unimportant."[64]

2.) Der zweite Grund für das überwiegende Forschungsinteresse liegt, so vermuten wir, in der unbefriedigenden Unschärfe und Ungenauigkeit der ersatzweise angebotenen Antworten: der Aristeasbrief als Propagandaschrift für das Judentum schlechthin - das befriedigt weder die LXX-Forscher, die sich entweder enttäuscht abwenden oder eben doch in ihrer Frage weiterkommen wollen, noch die am hellenistischen Judentum geistesgeschichtlich Interessierten. Letzteren deckt eine derart weit gefaßte Antwort alle Fragen nach einem oder dem spezifischen Anliegen des Aristeasbriefes zu, zumal die Differenzen in der zeitlichen Fixierung zu einer Bestimmung der historischen Situation des Werkes nicht gerade einladen. Der Streit, ob Ps.-Aristeas' Propaganda sich nun an ein jüdisches (so Hadas und Orlinsky) oder an ein heidnisches Auditorium (so Schürer und Zuntz) wendet, ist daher auch verhältnismäßig belanglos, solange nicht feststeht, w a s Ps.-Aristeas eigentlich propagieren will.

Dabei sprechen schon bei flüchtiger Übersicht über den Inhalt des Aristeasbriefes einige Gründe gegen die These, sein Zweck liege ausschließlich oder auch nur hauptsächlich in der Propagierung einer griechischen Bibelübersetzung. Da ist zunächst einmal der Raum, den im gesamten Werk die Hinweise auf die Übersetzung im Verhältnis zu den anderen Teilen ein-

nehmen. Der Vorgang des Übersetzens selbst ist in sieben Paragraphen abgetan; nach unserer Übersicht[65] beschäftigen sich mit Plan und Vorbereitung 31 Paragraphen. Das ganze Werk umfaßt aber 322 etwa gleich lange Paragraphen (Wendlandscher Zählung); das sogenannte Gastmahl der sieben Tage nimmt 123 Paragraphen ein, die Beschreibung der Geschenke 31, die Beschreibung Jerusalems 37 und die Gespräche der Gesandten mit Eleazar, dem jüdischen Hohenpriester, 50 Paragraphen. Die Funktion all dieser Teile müßte von dem knappen Zehntel her bestimmt werden, und wer dies tut (und dies tun die meisten Literaturgeschichten und Einleitungen), muß dann zu dem Ergebnis gelangen, daß Ps.-Aristeas literarische Fähigkeiten äußerst beschränkt waren und das Werk deshalb sinnlos aufgebläht ist. - Eine neue Bestimmung des Zweckes des Aristeasbriefes muß folglich auch daran gemessen werden, ob dieser in weiten Teilen des Briefes nachgewiesen werden kann.[66]

Ein wesentliches Argument hat Zuntz noch einmal betont:[67] die LXX-Legende ist sicher älter als der Aristeasbrief. Darauf führt die Erwähnung der Legende bei Aristobul, bei dem sich schon die Verbindung der Übersetzung mit den Namen des Philadelphos und des Demetrios Phalereus findet.[68] N.Walter sieht das Verhältnis der Legende zu den übrigen Teilen des Aristeasbriefes, besonders zum Gastmahl, sogar umgekehrt: Ps.-Aristeas benutze die Legende lediglich als Rahmen für die ausgedehnten Tischgespräche zwischen dem König und den jüdischen Weisen.[69] - Zuntz[70] nennt noch die Erwähnung eines Festes zum Andenken an die Übersetzung bei Philo,[71] die ebenfalls auf eine vom Aristeasbrief unabhängige Übersetzungslegende hinweist.

Auch die Fiktion des Verfassers läßt nicht den Schluß zu, Ps.-Aristeas sei es vornehmlich um die Übersetzung zu tun. Anknüpfungspunkt ist ihm die φιλομάθεια bzw. φιλομαθὴς διάθεσις seines Bruders Philokrates.[72] Die Wißbegierde seines Publikums läßt ihm die einzelnen Teile seiner Erzählung gleichgewichtig erscheinen, wie sich an den Nahtstellen

des Werkes zeigt.[73]

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit sollen einige Betrachtungen angestellt werden, die u.E. geeignet sind, neue Antworten auf die Frage nach dem Zweck des Briefes nahezulegen. Von dieser neuen Basis aus können vielleicht auch die Fragen nach der historischen Situation und damit nach dem Datum des Aristeasbriefes, nach dem Adressaten und schließlich auch nach der Bedeutung des Schreibens für die LXX-Forschung neu ins Spiel kommen.

II. DIE ÜBERWINDUNG DES STANDPUNKTES DER LXX-FORSCHUNG

Liegt die Antwort auf die Frage nach dem Zweck des Schreibens nicht so auf der Hand, wie die LXX-Forschung es angenommen hatte, so helfen vielleicht Untersuchungen weiter, die nach dem zeitgeschichtlichen background fragen, vor dem der Verfasser sich äußert. Welche geistige, politische und innerjüdisch-theologische Situation setzt der Aristeasbrief voraus?

Zwei Arbeiten haben versucht, diese Fragen zu beantworten; wir werden prüfen müssen, ob ihr Ergebnis befriedigt. V. T c h e r i k o v e r[1] setzt in seiner Analyse der Situation des Judentums allgemein anerkannte Annahmen über die geistesgeschichtliche Situation des Judentums in einer hellenistisch-heidnischen Umwelt voraus: die Situation zwischen Abfall und Assimilation einerseits und Isolation und Griechenhaß andererseits. Zu diesen Problemen habe Ps.-Aristeas seine persönlichen Antworten (die auch die Antworten seiner sozialen Schicht gewesen seien) gegeben: dem ganzen Werk sei eine positive Einstellung gegenüber der griechischen Kultur und den Hellenen überhaupt zu entnehmen, wie auch der Verfasser selbst literarisch und philosophisch an der griechischen Bildung Anteil habe.[2] Gleichzeitig wende er sich damit gegen jene jüdischen Glaubensgenossen, die die hellenistische Bildung strikt ablehnten; ihnen halte Ps.-Aristeas vor, daß auch jene 72 palästinensischen Ältesten "differ basically from their 'crude and uncouth' brethren; they have acquired a Greek education and can therefore be received among the καλοὶ κἀγαθοί."[3] Und die Propagierung dieser weltoffenen Haltung sei auch der Zweck des Briefes: "To bring the Jews nearer to the Greeks and their culture - this was the aim of Aristeas."[4] Dennoch rede der Aristeas-

brief keineswegs der Assimilation und der Aufgabe der jüdischen Selbständigkeit das Wort: die Möglichkeit der Synthese ergebe sich aus der Konzeption des Ps.-Aristeas für ein welt offenes Judentum, und diese Konzeption findet Tcherikover hauptsächlich im Gastmahl der sieben Tage. Im ganzen Gastmahl werde die Nationalität der Übersetzer nicht ein einziges Mal erwähnt, und der Verfasser habe dies natürlich nicht etwa vergessen, sondern bewußt vermieden. Seine Komposition der einzelnen Antworten der jüdischen Weisen offenbare seine Konzeption des Judentums: jede der Antworten sei "in the true spirit of Greek philosophy", zu jeder aber habe der Verfasser selbst eine Erwähnung Gottes hinzugefügt und damit verdeutlicht: "Judaism is a combination of a universal philosophy with the idea of monotheism."[5] Ps.-Aristeas lasse die hellenistische Weltsicht unversehrt bestehen und krönе sie lediglich mit der Idee des Einen Gottes. "Moreover, it is clear that the dialogues with the Elders of Jerusalem were supposed to reveal to the king (and in fact to the reader) the very essence of Judaism. If they do not fulfill this purpose, what else were they meant for?"[6] Auch in der Komposition des gesamten Aristeasbriefes bedeute das Gastmahl den Höhepunkt: die ebenfalls auftauchenden typisch jüdischen Elemente werden im Sinne einer Klimax von den 72 Fragen und Antworten überboten. Mit der Aufnahme der rein jüdischen Elemente gehe der Verfasser nur auf das Niveau und die Probleme seiner (natürlich jüdischen) Leser ein, und diese beträfen ihre Einstellung zu "the Law, the Land and the people of Israel."

Die Thora werde vom Aristeasbrief symbolisch ausgelegt; sie belege bei ihm ein universalistisches Judentum, "which may be accepted by every enlightened mind, especially by those who had a Greek education."[7] Ein universalistisches Judentum könne aber nicht auf einem Werk fussen, das auf Grund seiner Sprache nur wenigen zugänglich war. "A Torah with a universal teaching ought to be written in a universal language."[8] So habe die LXX einen deutlichen Vorrang nicht nur vor den in Alexandria

befindlichen hebräischen Texten,[9] sondern überhaupt vor dem hebräischen Pentateuch.[10] Die Idealisierung der griechischen Übersetzung sei notwendig für den Verfasser, denn "the Torah in Greek would serve the Jews as a ticket of admission into the world of culture and Greek society."[11] Die Beschreibung Palästinas und seiner Bewohner dagegen, mag sie auch konzipiert sein nach dem literarischen Vorbild der griechischen Utopia, hänge deutlich von einer biblischen Tradition ab.[12]

Hervorhebung der griechischen Thora und Beschreibung Palästinas als "a Holy Land, where the sublime ideal of Biblical theocracy were fulfilled",[13] könnten sich in der innerjüdischen Auseinandersetzung der Zeit[14] aber nur gegen die Hasmonäer und ihre Anhänger unter den Juden Ägyptens wenden. "The Jewish reader in Alexandria learned from those chapters that his heart should be attracted not by Hasmonaean Palestine with its wars and political aspirations but by the pure and beautiful Holy Land, as it appears in the pages of the Holy Scriptures - the Land of Israel as an integral part of the Torah of Israel."[15]

Diese antihasmonäische Tendenz sei Ausdruck des Bedürfnisses der jüdischen Oberschicht in Alexandria gewesen, einen Kompromiß zwischen jüdischer und griechischer Welt zu finden, "... a synthesis which would permit a Jew to remain a Jew and, at the same time, to belong to the elect society of the Greeks, the bearers of the world culture... And, indeed, what did those rich Jews, who were so strongly attracted by the Greeks and their culture, have in common with the Hasmonaeans, who fought stubbornly against the Greeks and Hellenism?"[16]

Tcherikover sieht also den Kompromiß, die Synthese beider Welten als das Anliegen des Aristeasbriefes. Zwei Tendenzen muß dann der Brief haben: zum einen und in erster Linie gegen anti-intellektuelle, Palästina-freundliche Juden und zum anderen gegen solche Juden, die in der Gefahr des Abfalls und der Vernachlässigung der Gebote jüdischer Reli-

gion standen, die also in den - nach Tcherikovers Meinung - weniger zentralen Fragen der Speisegesetze, die Ps.-Aristeas vom Hohenpriester Eleazar auslegen läßt, lax geworden sind.

Auch der andere Versuch einer Bestimmung der historischen und sozialen Situation des Aristeasbriefes hat die Ereignisse,in Palästina und die Reaktion der ägyptischen Juden darauf berücksichtigt. St. T r a c y[17] geht dabei von Ähnlichkeiten zwischen dem Aristeasbriefe und dem sogenannten 3.Makkabäerbuche aus, die vor ihm schon E m m e t konstatiert hatte.[18] In beiden Werken steht ein Ptolemäer im Mittelpunkt der Handlung; die jüdische Haltung in Ernährungsfragen wird behandelt; Feste, die ptolemäische Könige den Juden bereiten, beschließen beide Bücher.[19] Tracy fügt diesen Ähnlichkeiten noch weitere Beobachtungen hinzu: in beiden Werken werde von einer ägyptischen 'expedition' nach Jerusalem berichtet, auch von der bitteren Feindschaft eines großen Teils der Bevölkerung von Alexandria gegen die Juden; in beiden Werken triumphierten die Juden über ihre Verleumder;[20] schließlich setzten beide Werke den innerjüdischen Zwist über Abfall und Assimilation voraus.

Neben den sachlichen Übereinstimmungen sieht Tracy aber auch eine Reihe von Punkten, in denen beide Werke einander geradezu widersprechen, u.a. die gegensätzliche Beurteilung des ptolemäischen Herrschers und die Gründe, aus denen sich der Vorzug des jüdischen Volkes ergibt.[21]

Ähnlichkeiten und Gegensätze lassen Tracy eine direkte Beziehung wenn nicht zwischen den beiden Werken, so doch zwischen den jüdischen Kreisen, die jeweils hinter der Aussage des Werkes stehen, vermuten. Beide Schriften (darin ist sich die Forschung einig) sind in Alexandria entstanden, beide, so sagt Tracy im Anschluß an Emmet,[22] seien auch innerhalb kurzer Zeit nacheinander entstanden, und zwar gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, also während oder kurz nach der Regierung Ptolemaios'VIII. Euergetes'II. "My own suggestion is to regard III Macc. as

the earlier composition and the Ar. letter as issuing not long afterwards, if not as a direct answer to Maccabees, at least as an attempted counterirritant."[23] Der Verfasser von 3.Makk hätte zu den zahlreichen Immigranten aus Palästina gehört, die die Situation ihrer Heimat auf die anders gearteten Verhältnisse in Ägypten übertrugen. Seine Zeilen hätten dem unter Physkon (so der Beiname Euergetes'II.) zwar gestörten, sonst aber immer guten Verhältnis der Juden zum Ptolemäerhof schwer schaden müssen, ja, sie stellten einen offenen Ruf zur Rebellion dar. Hier habe sich nun der Verfasser des Aristeasbriefes zum Sprecher der alteingesessenen alexandrinischen Juden gemacht: " By inference, the Jews asked to forget the temporary hardships and sporadic persecutions and remember that after all, it was a Ptolemy who gave them their sacred scriptures in a language, understood of the people, who honored the temple of Jerusalem, and who was the protector of Jews in Egypt from their oppression of the populace."[24] So wandte er sich nicht nur an Juden, sondern auch an jene Hellenen, die - verschreckt durch jüdische Äußerungen wie die von 3.Makk - ihr Vorurteil bestärkt fanden, daß die Juden "not only could not become assimilated, but they would not."[25] "The message to the Greeks was: See what a worthy people these Jews are that so a great king as Philadelphus was their patron and friend."[26] Der radikalen jüdischen Partei werde entgegengehalten, daß es einen Weg gäbe, die Differenzen mit den Griechen zu überbrücken: es sei möglich, der eigenen Religion treu ergeben und dennoch kein Feind der griechischen zu sein. "Religious differences need not mean social isolation, as the example of the royal feasts shows."[27] Tracys Sympathie ist dabei voll auf seiten des Aristeasbriefes: "... Ar. is effective and intelligent on essential points (sc. of vital importance to the well-being of Ptolemaic Jewry) where III Macc. is weak and unintelligent."[28]

Eine Voraussetzung Tracys ist die Datierung des 3.Makkabäerbuches in ungefähr die gleiche Zeit, in der der Aristeas-

brief entstanden ist. Diese Datierung ist aber nicht unbestritten; die Forschung neigt eher dazu, das 3.Makkabäerbuch erheblich später anzusetzen. Ewald[29] wollte die Schrift in die Zeit Caligulas datieren, unter dem gerade die alexandrinischen Juden sehr zu leiden haten;[30] Schürer[31] und Kautzsch[32] lassen die beiden Jahrhunderte um Christi Geburt als Abfassungszeit offen, wobei die Tendenz besteht, die ersten Jahrzehnte nach der Zeitenwende zu bevorzugen. Eißfeldt[33] meint, es käme "wohl noch das Ende des 1.Jh v Chr in Betracht." Bickermann dagegen hatte sich für eine Abfassungszeit um 100 a. ausgesprochen.[34] M.Hadas[35] schließt sich Tcherikover an, der vor allem auf Grund des Gebrauchs des Begriffes λαογραφία das Jahr 24/25 p. als Entstehungstermin ansetzt.[36]

Werden zwei Schriften miteinander in Beziehung gebracht, die sich beide nicht datieren lassen, so muß für eine relative Chronologie ein Vergleich der Schriften selbst helfen. Hadas hat dies in seinem o.a. Aufsatz getan und Argumente zusammengetragen, die für die umgekehrte Reihenfolge der beiden Schriften sprechen; vor allem greift Hadas die Voraussetzung Tracys an, daß auf die Polemik von 3.Makk die Stimme der Vernunft antworten müsse: "Recent years have again impressed upon us that external pressures may shift the direction from the more enlightened to the less enlightened, and this would seem to be the case in the two works before us."[37] Die Lage der Juden habe sich immer mehr verschlechtert und immer bitterere Reaktionen herausgefordert. - Nun war Tracy vorsichtig genug, nicht seine gesamte These an die direkte Relation des Aristeasbriefes zu 3.Makk zu knüpfen: die Beziehung zwischen den beiden Werken brauchte nicht die literarischer Abhängigkeit zu sein; 3.Makk verkörpert nach seiner Meinung eine T e n d e n z im alexandrinischen Judentum des ausgehenden zweiten Jahrhunderts vor Christus, und diese Tendenz ist zumindest der des Aristeasbriefes entgegengesetzt. Mit Hadas' Kritik fällt also nicht der ganze Ansatz von Tracy, und wir haben uns weiter mit ihm auseinanderzusetzen.

Bevor wir mit der Kritik der Ausführungen von Tcherikover und Tracy beginnen, wollen wir noch kurz den Fortschritt gegenüber der Betrachtung des Aristeasbriefes vom Standpunkt der LXX-Forschung aus verzeichnen. Beide Arbeiten haben versucht, das Werk und seinen Verfasser in die Geschichte der ägyptischen Diaspora einzubeziehen und so auch den Teilen des Werkes, die nicht von der Übersetzung handeln, eine sinnvolle Funktion zuzubilligen. Das Anliegen des Aristeasbriefes ist nicht auf die Propagierung einer Übersetzung oder Revision beschränkt, sondern umfaßt geistesgeschichtliche und politische Momente. In dieser Richtung wird auch dann zu forschen sein, wenn wir aus der Analyse des Briefes selbst oder dem Wissen um die politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit die eine oder andere These von Tcherikover oder Tracy zurückweisen müßten.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal in wenigen Punkten die Positionen von Tracy und Tcherikover!

1.) Der Verfasser gehöre der jüdischen Oberschicht Alexandrias an (Tcherikover); Tracy läßt Ps.-Aristeas im Namen der großen Mehrheit der alexandrinischen Juden sprechen, räumt aber ein,[38] daß besonders jene Juden eine griechenfreundliche Haltung einnahmen, die von der 'Protektion der Ptolemäer' abhängig waren. Nun wächst die Abhängigkeit von der Gunst der Herrscher aber mit dem sozialen Status; auch die hellenistische Bildung spricht hier für die Annahme Tcherikovers.

2.) Der Verfasser wende sich gegen Tendenzen im alexandrinischen Judentum, den Kampf ihrer palästinensischen Brüder zu verherrlichen und deren Situation auf Ägypten zu übertragen. - Hier ergänzen sich die Argumente Tcherikovers ('Palaestina Biblica' werde im Aristeasbrief bewußt dem historischen Hasmonäerreich entgegengestellt) und Tracys (Ps.-Aristeas wende sich gegen palästinensische Immigranten).

3.) Ps.-Aristeas finde in der jüdischen Oberschicht eine religiöse Situation vor, in der Zweifel auftauchten, ob die geringeren, nicht im Zentrum der Thora stehenden

Reinheitsgebote noch genau einzuhalten seien.

4.) Ps.-Aristeas trete als Apostel des Hellenismus gegenüber den Juden auf und eröffne diesen auch religiös die Möglichkeit, am hellenistischen Geistesleben teilzunehmen, indem er das Judentum als universale, monotheistische Weltanschauung konzipiere. Im Werk sei diese Tendenz - kompositorisch geschickt - hauptsächlich im Gastmahl ausgesprochen. - Während Tcherikover in diesem Punkt 'the aim of Aristeas' sieht, nimmt Tracy an, die kulturelle und religiöse Aussage stehe ganz im Dienste einer politischen; folglich begründet Tracy die politische Haltung des Verfassers auch mit Stellen aus dem Gastmahl.[39]

5.) Aus den genannten kulturpolitischen Gründen vertrete der Aristeasbrief die Superiorität der LXX über den hebräischen Text. (Tcherikover geht nicht auf die Frage ein, ob es neben 'der LXX' noch andere griechische Bibelübersetzungen in der fraglichen Zeit gibt.)

6.) Abweichend von Tcherikover nimmt Tracy als Adressaten des Werkes Juden u n d Griechen an; letzteren wolle Ps.-Aristeas die besonnene Haltung der jüdisch-alexandrinischen Mehrheit und das gute Verhältnis zwischen Ptolemäern und Juden in der Vergangenheit demonstrieren.

7.) Nach Tcherikover gab es zu dieser Zeit noch keinen Antisemitismus in Ägypten, weder von seiten des Herrscherhauses noch von seiten der ägyptischen Untertanen; "... the life of the Jewish nation in Egypt appeared to be tranquil and safe."[40] - Tracy sieht das politische Leben schon bewegter und spricht immerhin von 'temporary hardships and sporadic persecutions'. Dafür spricht auch Tracys Datierung des Aristeasbriefes in die Zeit der Auseinandersetzung zwischen Ptolemaios VIII. Euergetes II. (Physkon) und Kleopatra II., ohne daß Tracy die Lage der Juden in diesen Wirren genauer bestimmen würde. Er weiß also das jüdisch - heidnische Verhältnis gewissen Belastungen ausgesetzt, hält diese aber doch für so gering, daß die Tendenz von 3.Makk als politisch ungerechtfertigt bezeichnet wird.

Gegen einzelne dieser Annahmen von Tcherikover und Tracy lassen sich jedoch schwerwiegende Bedenken anmelden. (Dabei bleibt die Frage nach dem Adressaten des Werkes zunächst noch ausgeklammert; sie läßt sich wohl überhaupt nur unter Berücksichtigung aller Argumente beantworten.)

Zu 2.) Beide Forscher sehen in der innerjüdischen Auseinandersetzung lediglich die Frontstellung: alexandrinisches, griechenfreundliches Judentum contra griechenfeindliche Palästinenser und deren ägyptisch-jüdische Sympathisanten. Nicht einbezogen wird der Faktor des Judentums von Leontopolis; immerhin hatte Momigliano im Aristeasbrief eine Jerusalem-treue Streitschrift gegen Leontopolis gesehen.[41] Auf jeden Fall muß das Verhältnis zwischen den jüdischen Gemeinden von Alexandria und Leontopolis in die Analyse mit einbezogen werden.

Zu 3.) Die These, Ps.-Aristeas stelle sich den Anfängen eines Liberalismus entgegen, der noch nicht die Gravamina des Judaismus berührte, basiert allein darauf, daß Ps.-Aristeas das Verbot des Schweinefleisches nicht explizit behandelt. Die Konsequenz dieser These wäre die Meinung, die jüdische Oberschicht Alexandrias hätte in der Versuchung gestanden, Wiesel und Mäuse zu essen![42] Man wird also nicht sagen können, der Aristeasbrief behandele nur Nebensächliches: Vielgötterei und Reinheitsgesetze werden von dem Hohenpriester Eleazar unter einem anderen Gesichtspunkt erklärt.[43]

Zu 4.) Tcherikover unterzieht das Gastmahl der sieben Tage, in dem er das Konzept des Verfassers für einen universalen jüdischen Monotheismus findet, keiner eingehenden Prüfung; das tut auch Tracy nicht, der im Gastmahl konkrete antipalästinensische Hinweise finden will. Gerade in der Beurteilung des Gastmahles sind jedoch schon andere Interpretationen vorgeschlagen worden.

Zu 5.) So berechtigt das Abgehen vom LXX-Standpunkt bei Tcherikover auch gewesen ist: daß der Aristeasbrief eine b e s t i m m t e Übersetzung preist und damit andere

Übersetzungen und Revisionen zurückweist, dürfte feststehen. Der unentschiedene Streit geht ja nur darum, **w e l c h e** Übersetzung die propagierte und welche die bekämpfte ist. Hier - wie in der Frage der innerjüdischen Auseinandersetzung - neigt Tcherikover dazu, die ägyptischen Juden als Einheit zu betrachten und die zweifellos vorhandenen Differenzen zu wenig in Rechnung zu stellen.

Zu 7.) Die Zeit gegen Ende des 2.Jh.'s a., in der beide Autoren die Abfassung des Aristeasbriefes ansetzen, ist gerade für Ägypten keine Zeit der politischen Ruhe. Die Auseinandersetzungen nach dem Tode Ptolemaios' VI. Philometor, in denen seine Frau und sein Bruder Jahrzehnte um den Thron stritten, gingen unter lebhafter Anteil - und Parteinahme der Bevölkerung Alexandrias, und folglich auch der dortigen Juden, vonstatten. Beide Parteien bedienten sich verschiedener Volksgruppen und stachelten deren Emotionen gegeneinander an. Wir wollen unten versuchen, den Standort des Ps.-Aristeas in diesen Auseinandersetzungen zu bestimmen; nur soviel sei hier gesagt: Tcherikovers Schluß von dem irenischen Ton des Aristeasbriefes auf friedliche Zustände in Ägypten ist historisch falsch, und auch Tracys 'zeitweilige Bedrückungen' der Judenschaft scheinen die wahren Tatbestände zu bagatellisieren.[44]

Eine der Hauptschwächen der Betrachtung des Aristeasbriefes aus der Perspektive der LXX-Forschung hatten wir Oben[45] den Zwang genannt, die übrigen Teile des Briefes von dem vermeintlichen Hauptzweck, der Propagierung der Septuaginta, her zu erklären. Im allgemeinen kann dem Gastmahl dann nur die Funktion zugebilligt werden, dem Erweis der Vortrefflichkeit der jüdischen Übersetzer auch über griechische Philosophen zu dienen. Natürlich sah man schon längst, daß im Gastmahl griechisches Gut aufgenommen ist, daß also die jüdische Überlegenheit nur durch kräftige Anleihen bei den scheinbar ehrfürchtig staunenden Griechen zustande kommt. Wenn der einzige Zweck des Gastmahls, das mehr als ein Drittel des gesamten Werkes einnimmt, in der Prahlerei mit frem-

dem Wissensstoff liegen soll, dann wird das harte Urteil vieler Forscher über diesen Teil des Aristeasbriefes verständlich. Wir zitieren hier nur einige deutsche Stimmen, vornehmlich aus Einleitungen und Literaturgeschichten (sie stehen für die meisten Beurteilungen), um den gegensätzlichen Standpunkt Tcherikovers zu kontrastieren. Nach Eißfeldt[46] "...kann nicht zweifelhaft sein", was der Verfasser mit seiner Schrift bezweckte: "Er will die Zuverlässigkeit des damals von den alexandrinischen Juden als maßgebend betrachteten Pentateuchs und zugleich die himmelhohe Überlegenheit der mit dem Gesetz identischen jüdischen Weisheit über alle griechische Bildung aufzeigen. Das tut er, ... , indem er die von ihm eingeführten Juden mit griechischen Philosophen und anderen gebildeten Nicht-Juden deipno-sophistisch disputieren und dabei die Oberhand behalten läßt." Gilt dies als der Zweck des Gastmahls, dann hat der Verfasser allerdings die literarische Form schlecht beherrscht: die Tischgespräche sind "...der schwächste Teil der ganzen Schrift",[47] sie sind "in monotoner Weise ermüdend zerdehnt";[48] Hegermann räumt immerhin ein, "die an sich recht langweiligen Tischreden" enthielten wertvolle Hinweise für jüdisch-hellenistische Anschauungen.[49] Am schärfsten hat sich Köberle geäußert: "Wie langweilig und öde diese griechisch verbrämte Phrasendrescherei wirkt, ist dem Verfasser augenscheinlich nicht zum Bewußtsein gekommen."[50] Offensichtlich sind die hier zitierten Gelehrten bis in die Formulierungen hinein der Einschätzung Wendlands gefolgt: "Der durch öde Monotonie langweilige Abschnitt ist völlig mißlungen. Wie gelehrte Pedanterie und Gefallsucht die zur Homererklärung aufgebotene Gelehrsamkeit in ein Frage- und Antwortspiel auflöste, so etwa verfuhr Aristeas. Die Fragen sind künstlich gemacht, und von der uns so oft entzückenden Pointe des echten Apophthegmas ist nicht die Rede. Gottes Name darf in keiner Antwort fehlen, und so ist denn meist gewaltsam ein Vergleich des menschlichen Verhalten mit dem göttlichen hineingebracht. Vieles ist so trivial, daß es ganz müßig wäre, nach einer Quelle zu fragen. Anderes weist auf grie-

chische Spruchweisheit und philosophische Begriffe und Gedanken, die zum allergewöhnlichsten Gemeingut geworden waren. Jüdische Spruchweisheit scheint fast gar nicht benutzt, obgleich bei der vielfachen Konvergenz jüdischen und griechischen Denkens in dieser Zeit eine Entscheidung, ob jüdisch oder griechisch, manchmal nicht möglich ist... Historisch interessant sind zum Teil die politischen Grundsätze, die den jüdischen Gelehrten in den Mund gelegt werden." Und dies seien die 'Grundsätze eines aufgeklärten und liberalen Absolutismus'.[51]

Da die Beurteilung des Gastmahls der sieben Tage in der Forschung so umstritten ist (in der LXX-Forschung schwächster Teil der ganzen Schrift und bloße Prahlerei mit fremdem Wissensstoff, bei Tcherikover Krone des ganzen Werkes mit der Konzeption eines universalen Monotheismus, bei Tracy wieder die geeignete literarische Form, um politische Ratschläge an die jüdischen Mitbürger zu erteilen), soll weiterhin in dieser Arbeit das Gastmahl untersucht werden. In dieser Untersuchung sollen vor allem folgende Fragen beantwortet werden:

1.) Ist im Gastmahl Weisheitsgut verwandt worden, und - wenn ja - ist dieses Gut griechischer oder jüdischer Herkunft?
2.) Ist die Ansicht Tcherikovers richtig, daß die Hauptaussage des Gastmahls in der Propagierung der theologischen Konzeption des Ps.-Aristeas besteht, oder steht die theologische Konzeption im Dienst einer politischen Aussage?
3.) Hat der Autor für das Gastmahl die Form von Fragen und Antworten gewählt, um dort politische Ratschläge plazieren zu können? Lassen sich solche Ratschläge nachweisen?
4.) Sind im Gastmahl Werke anderer Literaturgattungen verwendet worden, und wenn ja, welche?
5.) Läßt sich ein anderer Grund als Prahlsucht für die Übernahme fremden Materials angeben?
6.) Läßt sich eine Haupttendenz des Gastmahls nachweisen, und findet sich diese Tendenz auch in den anderen Teilen des Briefes?

IV. HAT PSEUDO-ARISTEAS IM GASTMAHL JÜDISCHE ODER GRIECHISCHE VORLAGEN ODER GEDANKEN VERWENDET?

Im Aristeasbrief nimmt das Gastmahl einen hervorragenden Platz ein. Die Handlung kulminiert in diesem Zusammentreffen der jüdischen Elite mit dem bildungshungrigen griechischen König und den ihn umgebenden Philosophen; die sich anschließende kurze Beschreibung des Übersetzungsvorganges und der Sanktionierung der Septuaginta bildet jedenfalls nicht das Ziel, sondern nur den Rahmen der Handlung.

Der Grund für die Abhaltung des Gastmahles ist ein doppelter: der König ist so über die Ankunft seiner jüdischen Gäste erfreut, daß er diesen Tag alljährlich feiern will; hinzu kommt, daß die Ankunft der jüdischen Weisen mit dem Gedächtnistag eines Seesieges über Antigonos zusammenfällt.[1] Die beim Gastmahl beachteten Gebräuche sollen jüdisch sein; der ptolemäische Hofbeamte, der für die Vorbereitung dieses Gelages verantwortlich benannt ist, ist offensichtlich selber Jude.[2] Der Verlauf des Gastmahls, obwohl als spezifisch jüdisch angekündigt, unterscheidet sich jedoch kaum von den sonstigen Sitten; lediglich die religiöse Eröffnung wird durch ein kurzes Gebet an den θεὸς παντοκράτωρ ersetzt. Die Ordnung des Gastmahls ist folgende: zu beiden Seiten des Königs werden je 36 Gesandte dem Alter nach plaziert. Nach dem einleitenden Gebet wird das Mahl eingenommen, wobei die Gäste durch Leute aus der σύνταξις des Dorotheos bedient werden.[3] Nach Beendigung des Mahles stellt der König an jeden der Übersetzer eine Frage, und zwar an den ersten fünf Tagen an je zehn, an den beiden letzten Tagen an je elf Juden: διὰ τὸ δύο πλεονάζειν τῶν ἑβδομήκοντα.[4]

Jeder beantwortet seine Frage zur Zufriedenheit des Königs

und der anwesenden Philosophen,[5] von denen Menedem aus Eretria namentlich genannt wird.[6] Der ganze Ablauf des Gastmahles, so beteuert der Verfasser, entspräche durchaus der Wahrheit: er selbst habe sich bei den königlichen Protokollanten danach erkundigt.[7]

Welche Möglichkeit haben wir nun, innerhalb des Gastmahles die Redaktion des Verfassers von der von ihm vielleicht benutzten Quelle zu scheiden? Für gewöhnlich richtet sich bei der Scheidung einer literarischen Vorlage von der Bearbeitung die Aufmerksamkeit auf die Vorlage: Welches Gut ist übernommen oder zitiert? Woher stammt das vom Autor Übernommene und welche Funktion hat es in der Gesamtkonzeption des Werkes?

Wenn die Trennung von Quelle(n) und Redaktion beim Aristeasbrief nicht mit der Frage nach den Quellen beginnen kann, dann liegt dies vor allem an der Natur der angenommenen Quellen. W e n d l a n d hatte in der oben zitierten Einschätzung des Gastmahles die Möglichkeiten genannt, die in der Forschung dann auch untersucht wurden:[8]

1.) "Griechische Spruchweisheit und philosophische Begriffe oder Gedanken, die zum allergewöhnlichsten Gemeingut geworden waren."
2.) "Jüdische Spruchweisheit"; diese allerdings schien Wendland "fast gar nicht benutzt."
3.) "Politische Grundsätze", deren Auftauchen bei Ps.-Aristeas Wendland mit dem Namen des Hekataios von Abdera verbindet.

Benutzt ist also eventuell griechische Gnomologienliteratur, die kaum literarisch exakt tradiert wurde; benutzt ist eventuell - damit muß sich dieses Kapitel noch beschäftigen - israelitisch-jüdische Weisheitsliteratur, deren griechische Gestalt zur Abfassungszeit des Aristeasbriefes jedenfalls noch ganz unbestimmt war; benutzt ist vielleicht eine Schrift περὶ βασιλείας : obschon diese Literatur recht häufig war, wie z.B. die Verzeichnisse bei Diogenes Laertius ausweisen, sind uns nur wenige Fragmente erhalten; zudem

weist diese Literaturgattung schon bei Isokrates eine große Affinität zur Spruchdichtung auf. Es handelt sich also um Quellen, die unterhalb des Literarischen tradiert und verändert wurden, oder deren ganze Gattung uns bis auf wenige Fragmente nicht zur Verfügung steht. Demgegenüber scheint es noch eher möglich, nach den eigenen Zusätzen des Ps.-Aristeas zu fragen.

Wo im Gastmahl vernehmen wir nun mit Sicherheit den Verfasser? Offensichtlich ist der Rahmen des Gastmahls von Ps.-Aristeas selbst konstruiert (wobei er durchaus Vorbildern gefolgt sein kann).[9] Einleitung und Schluß sowie die Überleitungen zwischen den einzelnen Tagen und Fragen des Gastmahls sind redaktionell. Gleiches muß von der Form, nämlich in Fragen und Antworten, angenommen werden.[10] Das möglicherweise benutzte Material aus der israelitischen Weisheit hat ebensowenig in Fragen und Antworten vorgelegen wie das aus der Literatur περὶ βασιλείας .[11] Diese Art Material setzt also eine Umformung in die im Aristeasbrief vorliegende Form voraus. Anders verhält es sich mit der griechischen Apophthegmenliteratur: hier gehören Frage und Antwort in der Überlieferung zusammen; bisweilen ist sogar die Frage die Konstante und die Antwort variiert.[12] Wenn also Parallelen aus den griechischen Gnomologien beigebracht werden können, so ist zu prüfen, ob die Frage m i t übernommen wurde, oder ob n u r eine traditionelle Frage aufgenommen und vom Verfasser neu beantwortet ist. Im Einzelfalle wird dies nur selten zu entscheiden sein: die Unbestimmtheit und mangelnde gedankliche Genauigkeit von Fragen wie Antworten lassen kaum sichere Schlüsse zu; immerhin gibt es auch im Aristeasbrief einige im griechischen Bereich traditionelle Fragen.

Diese Überlegung läßt die Möglichkeit offen, daß u.U. auch der Inhalt einer Antwort vom Verfasser selbst konzipiert wurde. Darauf führt auch folgendes: das dem Verfasser vorliegende Material wird kaum in der vorgegebenen Zahl von 72 Fragen bzw. Antworten aufgegangen sein.[13] Daher ist es

gut möglich, daß Ps.-Aristeas einzelne Fragen und Antworten selbst formuliert hat, um die Zahl von 72 zu erreichen. - Kriterien für eigenes Gut sind auch Parallelen im Aristeasbrief außerhalb des Gastmahles sowie Dubletten innerhalb desselben.

Schließlich ist allen 72 Antworten eine Erwähnung Gottes gemein: meist am Schluß der Antwort wird eine menschliche Verhaltensweise durch eine göttliche legitimiert, oder Gott wird einfach als Geber des Guten erwähnt. Die schematische Art dieser Gotteserwähnung, die bisweilen sogar in Spannung zum Inhalt steht, läßt annahmen, daß jede von ihnen vom Verfasser selbst eingefügt wurde.[14] Darauf weist auch die Bemerkung des Königs am Schluß des dritten Tages,[15] die jüdischen Weisen überträfen an Tugend und Einsicht sogar die griechischen Philosophen, ὡς ἂν ἀπὸ θεοῦ τὴν καταρχὴν ποιούμενοι . Vielleicht ist dies als literarischer Hinweis darauf zu verstehen, daß mit der Erwähnung Gottes die jeweilige Vorlage überboten, d.h. in einen religiösen Rang erhoben wurde.[16] Solche Gottesschlüsse, die sich bisweilen schwer von dem Text der Antwort trennen lassen, werden also als Werk des Verfassers anzusehen sein; dabei ist nicht auszuschließen, daß auch schon in der Vorlage Gott erwähnt wurde, und dem Verfasser diese Nennung Gottes ausreichte.

Wir haben nun das eventuell benutzte Gut auf den Kern der Antwort, falls uns nicht Parallelen beweisen, daß auch dieser vom Verfasser stammt, eingegrenzt. Mit der Suche nach den möglichen Quellen wollen wir nun dort beginnen, wo Wendland einen Einfluß beinahe ausschloß: bei der israelitisch-jüdischen Weisheitsliteratur.

Eine Einordnung des Aristeasbriefes in die israelitisch-jüdische Weisheitsliteratur hat Johannes F i c h t n e r vorgenommen,[17] oder vielmehr: er setzt voraus, daß sich der Aristeasbrief in die Entwicklung der israelitischen Weisheitsliteratur bruchlos einordnen lasse.[18]

Der Untertitel der Arbeit Fichtners lautet: "Eine Studie

zur Nationalisierung der Weisheit in Israel", und offenbart die Vorstellung des Autors von dieser Entwicklung. Es sei ein Prozeß der "Angleichung der ursprünglich übernationalen, allgemein menschlich orientierten Wsht an Glauben und Denken des Erwählungsvolkes."[19] Der ungelösten chronologischen Probleme in der Weisheitsliteratur wegen zeigt Fichtner diesen Prozeß nicht vermittels einer kursorischen Betrachtung der einzelnen Schriften auf, sondern trägt von außen bestimmte Fragen an den Stoff heran.

Zunächst fragt er nach dem Inhalt der Weisheitslehren und untersucht die Weisheit in ihrer dreifachen Ausprägung als Lebensklugheit, Sittlichkeit und Frömmigkeit. Hier findet er eine Entwicklung, die bei einer fast vollständigen Identität mit der sonstigen Weisheit des Alten Orients einsetzte, und sich dann immer stärker den Themen des alttestamentlichen Gesetzes und des Volkes Israel zuwende.[20] Die zweite Frage Fichtners richtet sich auf "Ziel, Motiv und Norm des weisen Handelns".[21] Als Ziel und Motiv nennt Fichtner "Erfolg bzw. Lohn".[22] Gedankliche Voraussetzung sei der Glaube der Weisen, jede Haltung fände ihre Vergeltung, also das 'Vergeltungsdogaa'.[23] Norm des weisen Handelns sei in der älteren altorientalischen wie israelitischen Weisheit der Wille der Gottheit, ihr Wohlgefallen oder Mißfallen. "In den jüngeren und jüngsten jüd. Chokmaschriften ist ein starkes Zurücktreten, ja fast völliges Verschwinden dieser allgemeinen Wendungen zu beobachten; an ihre Stelle tritt der Hinweis auf Jahwes Gesetz..."[24] "Norm weisen Verhaltens und Quelle jeglicher Wsht ist (in der ganzen späteren jüd. Wsht) das Gesetz".[25] Die angedeuteten Entwicklungslinien findet Fichtner auch in der Gottesanschauung der israelitischen Weisheit bestätigt: schon in der altorientalischen Weisheit gebe es "monotheistische Tendenzen" oder "Ansätze zu einem praktischen Monotheismus";[26] für die israelitische Weisheit sei Gott vor allem Schöpfer und Weltregent, dessen hervorstechende Eigenschaft Gerechtigkeit sei.[27] "Das Ziel, dem alle Entwicklungslinien in der isr.-jüd. Wsht zustreben,

ist eine tiefgreifende Umwandlung des Gottesbildes im Sinn und Geist der Jahvereligion ... Der Weltgott der Wsht wird ineinsgesetzt mit dem Bundesgotte Israels (...), der Weltengründer und Ordner des Weltgeschehens gibt Israel sein Gesetz, und dieses Gesetz ist höchste Wsht, nur dem erwählten Volke - und allenfalls durch Israel der Welt (Sap 18,4)- geschenkt."[28] So versucht Fichtner die geistesgeschichtliche Entwicklung der altorientalischen Weisheit in Israel aufzuzeigen, eine Entwicklung, als deren Motor er die "gewaltige Assimilations- und Dissimilationskraft der Jahvereligion" herausstellt.[29]

Wie und mit welchen Kriterien ordnet nun Fichtner den Aristeasbrief in seine Darstellung der israelitischen Weisheit ein? Zu Beginn seines Buches führt er seine Quellen auf und nennt als Nr.7 seiner Quellenliste - zwischen Tobit und 3.Esra - den Aristeasbrief:[30] "Der Aristeasbrief, ein vornehmlich als Propagandaschrift von einem ägypt. Juden etwa der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts vor Chr[31] verfaßtes Werk fordert unsere Aufmerksamkeit wegen der Gespräche zwischen Ptolemäus II und den 72 jüd. Gelehrten, die es bietet (187-294) und die neben manchem griechischem auch altorient. Wshtsgut enthalten." - Aus dieser sehr knappen Einleitung müssen wir entnehmen, daß der I n h a l t des Gastmahls der Grund für die Einreihung in die Weisheitsliteratur war und nicht die Verfasserschaft eines Juden (dann hätte nämlich der gesamte Brief und nicht nur das Gastmahl von Fichtner behandelt werden müssen) noch die Gastmahlssituation[32] (dann hätte keine Scheidung zwischen dem griechischen und dem altorientalischen Gut erfolgen dürfen). Wir werden also zu prüfen haben, inwieweit der Inhalt des Gastmahls legitim in die Fichtnersche Untersuchung zur Weisheit einbezogen wird. Zunächst wird zu untersuchen sein, ob Fichtner wirklich das dem Ps.-Aristeas vorliegende Material zitiert, oder ob er etwa die Redaktion des Ps.-Aristeas verwendet: nur im ersten Falle nämlich könnte Fichtner das 'altorientalische Weisheitsgut' des Aristeasbriefes heran-

gezogen haben; zitiert er dagegen den Verfasser, so erhält er die Ansichten und Aussprüche eines alexandrinischen Juden des 2.Jh. a. Die zweite Frage wird dann sein, ob das Gut, das Fichtner als israelitisch reklamiert und auch einer Vorlage entstammt, nicht mit größerem Recht für eine griechische Herkunft beansprucht werden kann. Dabei wäre über die Hälfte des Gastmahls zu überprüfen: 37 Antworten zitiert Fichtner in seinem Werk. Allerdings können nicht alle Untersuchungen hier ausgebreitet werden.

In seinem dritten Hauptteil behandelt Fichtner auf den Seiten 97 bis 123 die 'Gottesanschauung der Weisen'. Da die Erwähnung Gottes im Gastmahl vor allem in den als redaktionell angenommenen Gottesschlüssen zu suchen ist, liegt es nahe, zuerst dort nach redaktionellem Gut zu suchen, das Fichtner fälschlich für die Weisheit beansprucht.

Fichtner führt im einzelnen in diesem Teil die Antworten Nr.2, 11, 14, 15, 16, 18, 29, 30, 38, 41, 55, 61, 62 und 66 an. - Das Problem griechischen und jüdischen Gutes und ihrer eventuellen Durchdringung bei Ps.-Aristeas ist natürlich noch nicht gelöst, wenn wir in einzelnen Fällen nachweisen können, daß Fichtner nicht das Weisheitsgut, sondern den Verfasser selbst anführt. Wir werden daher aus dem Parallelenmaterial, d s Fichtner reichhaltig bietet, gleichzeitig versuchen, die inhaltlichen Differenzen zur späten jüdischen Weisheit im Aristeasbrief aufzuzeigen.

Fichtner untersucht die Prädikate und Eigenschaften, die Gott in der Weisheit beigelegt werden,,und belegt sie auch aus dem Gastmahl. Er nennt hier die G n a d e Gottes, seine W e i s h e i t, G e r e c h t i g k e i t und Liebe zur Gerechtigkeit und schließlich - damit zusammenhängend - Gott in seiner Allmacht und Allwissenheit.

1.) Der gnädige Gott

Fichtner stellt fest, daß in der außerkanonischen jüdischen Weisheitsliteratur Gott immer stärker als der gnädige betrachtet wird.[33] Sir 16,11f. steht ἔλεος (Gegensatz

ὀργή) für das Verhalten Gottes zu den Frommen; es sei jedoch dort nicht als freies Erbarmen gedacht, sondern als Reaktion auf die guten Werke der Frommen.[34] Doch bei Sirach finde sich auch schon das "Erbarmen Gottes, das Sünden vergibt und aus der Not rettet".[35] Das Erbarmen Gottes werde Sir 18,11 durch die Schwäche und die kurze Lebensdauer der Menschen motiviert.[36] Während in der Sapientia Salomonis das Erbarmen Gottes vor allem seinem erwählten Volk zukomme, finde sich im Buche Tobit "der Begriff Erbarmen ... nicht nur in dem Sinne einer barmherzigen Vergeltung ..., sondern in dem weiteren der gnädigen Leitung und Führung." Daneben erscheine das Erbarmen zusammen mit der Züchtigung als Erziehungsmittel Gottes.[37]

"Auch die jüdischen Weisen des Arist-Briefes kennen den 'barmherzigen Gott' (208), der 'allen Gutes erweist' (205. 210. 281) und die Menschen 'nicht entsprechend ihren Sünden' oder entsprechend der Größe seiner Macht straft, sondern Milde (ἐπιείκεια) walten läßt (192). Bezeichnenderweise fehlt hier die nationale Färbung völlig."[38]

ἔλεος und ἐλεήμων kommen allein in Nr.14/§208 vor. Was an Nr.14 ist Material, was ist Bearbeitung des Verfassers? Die Frage lautet: Πῶς ἂν φιλάνθρωπος εἴη . φιλανθρωπία erscheint im Gastmahl an zwei Stellen: in Nr.53/§265 gehört sie zum Kern der Antwort, in Nr.71/§290 ist die φιλανθρωπία im Resümee genannt, wobei es zweifelhaft ist, ob der Satz noch zum Kern der Antwort oder zu Schluß des Verfassers gehört. Im Gottesschluß von Nr.48/§257 ist das Verb φιλανθρωπεῖν gebraucht. Als φιλανθρωπότερον bezeichnet der König seine Haltung allen Untertanen gegenüber (im Gegensatz zu seinem Vater) in dem vom Verfasser fingierten Brief des Ptolemaios an den Hohenpriester.[39] - Das Motiv der φιλανθρωπία spielt also eindeutig auch in Aussagen des Ps.-Aristeas selbst eine Rolle. Da die Vokabel in Nr.14 nur in der Frage steht, dürfen wir das φιλάνθρωπος dort als von Ps.-

Aristeas selbst formulierte Zusammenfassung des Inhaltes der Antwort verstehen.

Die Antwort selbst besteht aus einer doppelten Reflexion über die Mühseligkeiten des menschlichen Lebens. Beide Sentenzen sind eingeleitet durch ein Partizip Präsens Aktiv (θεωρῶν, γινώσκων). An die erste Sentenz schließt sich dee Schlußfolgerung für den König an, die Leiden der Menschen nicht noch zu vergrößern. Nach der zweiten Sentenz erst fällt das Stichwort ἔλεος : "Dies alles bedenkend wirst du dich zum Erbarmen wenden; denn auch Gott ist voller Erbarmen (ἐλεήμων)". Der Hinweis auf den θεὸς ἐλεήμων dient also dazu, dem König ἔλεος gegenüber seinen Untertanen zu empfehlen. Wir gehen also nicht fehl, wenn wir annehmen, daß der Verfasser selbst den Begriff 'Erbarmen' in den Gottesschluß eingefügt hat. Die Aussage vom erbarmungsvollen Gott gehört demnach nicht zum israelitischen Weisheitsgut, sondern zum Gottesbild des frommen Diasporajuden.

Fichtner verbindet Nr.14 mit den Stellen, an denen Gott 'allen Menschen Gutes erweist' (Nr.11/§205; 16/§210 und 66/§281), sowie mit der Explikation der ἐπιείκεια in Nr.4/§192. In Nr.11 wird Gott im Schlußsatz πᾶσιν αἴτιος ἀγαθῶν genannt. Ps.-Aristeas nimmt damit die Aussage von der εὐεργεσία des Königs im Kern der Antwort wieder auf, um diese als Nachfolge einer Haltung Gottes um so dringlicher empfehlen zu können. Ebenso verfährt Nr.66: ein im Antwortkern ausgesprochenes Wohlverhalten (τὸ σώιζειν τοὺς ἄνδρας) wird im Schlußsatz als imitatio Dei gelobt. Auch Nr.16 bringt die Aussage von der Wohltäterschaft Gottes im Schlußsatz; hier stammen aber Kern wie Schlußsatz aus einer griechischen Vorlage.[40] In Nr.4 ist der §192 ein Vergleich der dem König empfohlenen Handlungsweise mit Gottes Handeln: auch Gott straft nicht nach der Schwere der Sünden oder der Größe seiner Macht, sondern gebraucht Milde (ἐπιείκεια).[41]

Die Milde Gottes Gottes ist noch in weiteren Teilen des Gastmahles Thema. In Nr.1/§187f. ist die Reihenfolge von Antwortkern und Gottesschluß vertauscht: der König wird auf die Frage, wie er seine Herrschaft bis zum Lebensende unversehrt bewahren könne, zunächst allgemein auf die imitatio Dei in der Milde verwiesen; erst dann folgt die Maxime, die dem Verfasser vorgelegen haben mag und in der ebenfalls zu einer milden Behandlung der Übeltäter geraten wird. Der formale Unterschied in der Reihenfolge (Frage - Gottesschluß - Antwort) mag sich damit erklären lassen, daß der Verfasser zu Beginn des Gastmahls überhaupt noch zu größeren kompositorischen Umstellungen und Einschüben bereit war (Beifallsäußerungen, Lob der Philosophen, Unterbrechungen), während die Darstellung des Gastmahls gegen Ende immer einförmiger wird. - Auch in Nr.13/§207 und 17/§211 wird Gott im Zusatz des Verfassers milde genannt. Die von Fichtner angeführten Aussagen über den barmherzigen Gott finden sich also sämtlich in den vom Verfasser des Aristeasbriefes angefügten Schlüssen, und auch die Parallelen, die Fichtner nicht zitiert, finden sich in Teilen, die Ps.-Aristeas selbst gestaltet hat. Wir werden noch sehen, daß die Milde des Königs, vorbildlich in der Milde Gottes ausgedrückt, ein Hauptanliegen des Verfassers ist.[42]

2.) Der weise Gott

Die Weisheit Gottes gehört zu dem Gottesbild der Weisheitsliteratur bei Fichtner. Gott sei bei Hiob,[43] in den Weisheitspsalmen,[44] bei Jesus Sirach,[45] auch im 4.Makkabäerbuch[46] und bei Ps.-Phokylides[47] explizit der weise. In anderen Schriften sei die gleiche Gottesauffassung zu erschließen: "Einen Rückschluß vom Geber der Weisheit auf den Besitzer der Weisheit erlauben ... Arist 248. 267. 270. 274. 276 und Bar 3,36f."[48] Und die gleichen Stellen des Aristeasbriefes werden noch einmal zitiert zu der Frage, ob und wie weit Gott die Menschen an seiner Weisheit teilhaben läßt: "Die nachkanonischen

Weisheitsschriften sind einig in der Überzeugung, daß Jahve dem Menschen die Weisheit in dem Maße verleiht, wie er will."[49]
In Nr.41/§248 wird nach der größten Nachlässigkeit gefragt. Diese besteht nach Auffassung der jüdischen Gelehrten in der Vernachlässigung der Kindererziehung, denn auf die Nachkommen richte sich alle Sorge des Menschen. 'Aber zu sehen, daß die Kinder Weisheit erlangen, das geschieht durch Gottes Macht.' - Eindeutig bezieht sich Fichtner auf den vom Verfasser selbst angefügten Schluß.

In Nr.55/§167 fragt der König, wie er die verschiedenen Nationalitäten in seinem Reich vereinen könne, und der jüdische Übersetzer rät ihm, gegenüber jedem die geziemende Rolle zu spielen und sich nach der Gerechtigkeit zu richten. So tue der König aber schon, da Gott ihm gute Gedanken gebe.- Hier wie an den weiteren von Fichtner angeführten Stellen ist es wieder jeweils der Gottesschluß des Verfassers, den Fichtner als israelitisches Weisheitsgut zitiert. Das Schema ist an all diesen Stellen gleich: der König stellt eine Sachfrage (Nr.58/§270: wem er vertrauen könne; Nr.61/§§273f.: wie er sich in Kriegen verhalten solle; Nr.62/§§275f.: wie er Irrtümer vermeiden könne); darauf antwortet der jeweils angesprochene jüdische Weise mit einem zwar allgemein gehaltenen, aber doch auf die Frage eingehenden Rat. Dann folgt erst der Gottesschluß, der das Befolgen des gerade erteilten Weisheitsrates abhängig macht von der richtigen Einsicht,[50] die der König schon besäitze und die von Gott herrühre.[51]

Diese Art, die Weisheitsregeln in den Antworten durch den Verweis auf Gott, der die Befolgung des Rates erst ermöglicht, sozusagen von einer frommen Grundhaltung des Hörers der Weisheitsworte abhängig zu machen, findet sich in der Tat in späten Weisheitstexten, und hier ließe sich der Aristeasbrief auch legitim mit solchen vergleichen;

Fichtner geht auf diese Frage aber nicht ein.[52]

Es sei daran erinnert, daß mit dieser formalen Bestimmung der Erwähnung Gottes als des Gebers der Weisheit als Aussagen eines alexandrinischen Juden noch nichts über die sachliche Nähe zu Aussagen der israelitischen Weisheit festgestellt ist. Allerdings gibt es auch inhaltliche Differenzen. Bar 3,36f. ist Gott zwar Geber der Weisheit, aber er gibt sie allein den Juden, und die Weisheit wird ausdrücklich mit dem Gesetz identifiziert.[53] Wahrscheinlich ist die Weisheit bei Baruch als Hypostase gedacht,[54] und die Ähnlichkeit zu Sir 24,8 ist nicht zu übersehen. Deutlich wird an beiden Stellen der nationale Zug, der sie vom Aristeasbrief trennt: Weise und Riesen streben nach Weisheit, bei allen sucht sie einen Ruheort, aber Gott verwies sie an Jakob und Israel. "Ja, man kann sagen, daß es den Weisen in solchen Geschichts theologischen Reflexionen um nichts geringeres ging als um eine Ätiologie Israels und seiner Sonderstellung unter den Völkern."[55] Fichtner hebt selbst diese Tendenz der späten Weisheitsliteratur hervor,[56] und er sieht auch die Unterschiede zum Aristeasbrief:[57] der Prozeß der 'Nationalisierung der Weisheit in Israel' läßt sich an dieser Schrift eben nicht aufzeigen, was die Einbeziehung in Fichtners Werk noch problematischer macht.

3.) Der gerechte Gott

Auch die Liebe zur Gerechtigkeit gehört zu Gottes weisheitlichen Attributen in Fichtners Darstellung. Mit der Bezeichnung Gottes als φιλοδίκαιος reihe sich der Aristeasbrief in die späte Weisheitsliteratur ein, die - vielleicht im Kampf gegen Zweifel an Gottes Gerechtigkeit - gerade diese göttliche Eigenschaft herausstelle.[58] Der Sap 12,15 ausgesprochene Satz sei allgemeine Überzeugung der späten Weisheit: "Da du selbst gerecht bist, leitest du alles in Gerechtigkeit!"

In Nr.15/§209 erscheint der θεὸς φιλοδίκαιος im Gottesschluß: wie Gott Gerechtigkeit und die Gerechten liebt,

so soll auch der König Gerechtigkeit lieben und Gerechte zu seinen Freunden machen. - Verbietet die Plazierung des Attributes im Schluß der Antwort, es etwa übernommenem israelitischem Weisheitsgut zuzuschreiben, so ist doch eine Übereinstimmung dieser Auffassung mit der der Weisheit zu bejahen. Es ist wohl unbestritten, daß Gott in der Weisheit auch als gerecht und die Gerechtigkeit liebend dargestellt wird. Aber diese Auffassung ist bekanntlich auch kein Spezifikum der Weisheit, sondern gilt allgemein im Judentum.[59] Und die wenigen Zweifel an Gottes Gerechtigkeit werden gerade in weisheitlichen Schriften formuliert (Hiob, Kohelet, Psalm 49 und 73). Den Terminus φιλοδίκαιος sucht man in der LXX sogar vergeblich, während er für den alexandrinischen Juden Philo zur Titulatur Gottes gehört.[60] - Auch inhaltlich besteht also keine Notwendigkeit, diese Bezeichnung Gottes im Aristeasbrief der Weisheit zuzurechnen; sie ist vielmehr für das Gottesbild des alexandrinisch-jüdischen Verfassers heranzuziehen.[61]

4.) Der vergeltende Gott

Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit hat Fichtner als Züge des weisheitlichen Gottesbildes behandelt. An die Spitze setzt er aber Gott als den vergeltenden. "... Gott ist für den Weisen in erster Linie der vergeltende Gott, der Bürge für die Durchführung der Vergeltung, an die er glaubt."[62] Obwohl Fichtner einen P r o z e ß des weisheitlichen Denkens darstellen möchte (nämlich den der Nationalisierung), ist er den Strukturwandlungen weisheitlichen Denkens gerade in dieser zentralen Frage nicht nachgegangen: Das Vergeltungsdogma sei das Zentralthema schon der ältesten israelitischen Weisheitssammlungen, "... bleibe einer der wichtigsten Gedanken auch in den übrigen Sammlungen", bilde "d a s Problem des Buches Hiob und des Koh"; es werde schließlich "vom Buche Sir an oft gerühmt und kaum noch in Zweifel gezogen..."[63] Als Belege für die Weisheit nach Jesus Sirach führt

Fichtner auch Arist Nr.18/§212 und 29/§233 an.[64]

Die Unwandelbarkeit des Vergeltungsdogmas durch die Perioden des von Fichtner dargestellten Prozesses der Nationalisierung der Weisheit in Israel belegt einen weiteren Nachteil dieses Begriffes in der Forschung. K. K o c h[65] hatte bewiesen, daß er für die alte Weisheit unzutreffend ist, und daß diese vielmehr die Einsicht in einen Tun-Ergehen-Zusammenhang voraussetzt, der sich aus einer "Auffassung von schicksalwirkender menschlicher Tat"[66] ergibt: eine gute wie eine böse Tat wirkt sich auf den Täter selbst aus, kehrt zu ihm zurück.[67] Diese Auffassung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang wandelt sich im Laufe der israelitischen Geschichte: wo nicht mehr deutlich wird, daß eine Tat ihre Auswirkung auch auf den Täter findet, wird der Zusammenhang zwischen Tat und unmittelbarem Ergehen des Täters erweitert: nun wird ein Zusammenhang von Haltung und Schicksal eines Menschen vorausgesetzt.[68] Wo auch dieser Zusammenhang nicht mehr die Regel sondern die Ausnahme beschreibt, wo der Weise sieht, daß es dem Frevler gut, dem Frommen und Gerechten schlecht geht, dort erst wird aus den gedanklichen Voraussetzungen ein Dogma: "Jetzt wird von der Vergeltung theoretisch und programmatisch gehandelt ... Wo die Vergeltung problematisch wird, muß Gott sie garantieren ... Was fraglos Ausdruck einer ganzheitlichen Weltauffassung war, muß jetzt als credendum behauptet werden. Aus dem Zusammenhang von Tat und Ergehen des archaischen Weltverständnisses wird unter dem Druck der gewandelten Bewußtseinsstruktur ein Vergeltungsdogma."[69]

Hier liegt u.E. übrigens eine Möglichkeit, die Geschichte der Weisheit in dem sich wandelnden Erfassen der geschichtlichen Realität durch die Weisheit zu verstehen.
H.H. S c h m i d, der in dem obigen Zitat wohl zutreffend eine Tendenz der späten Weisheit bezeichnet hat, steht sich mit seiner Definition von Geschichte allerdings selbst im Wege und löst daher die Aufgabe nicht.[70] Auf

der anderen Seite wird das Problem der Geschichte der Weisheit auch nicht dadurch gelöst, daß man es faktisch leugnet, indem der Geschichtsbegriff anderer alttestamentlicher Bücher vorausgesetzt und 'Geschichte' zur 'Geschichte Jahwes mit Israel' verengt wird;[71] daß Weisheit nicht unter d i e s e n Geschichtsbegriff fällt, dürfte unstrittig sein.

Geschichte der Weisheit muß u.E. gesehen werden als "Geschichte der Strukturwandlungen weisheitlichen Denkens",[72] und hier erscheinen uns die Begriffe einer Stufenfolge 1. 'Tat-Ergehen-Zusammenhang', 2. 'Haltung-Schicksal-Zusammenhang' und 3. (für die späte Weisheit) 'Vergeltungsdogma' sinnvoll und nützlich,[73] und Untersuchungen an Weisheitstexten unter diesen Prämissen könnten u.U. weiter führen als die von Schmid, der schon von vornherein beinahe die gesamte israelitische Weisheit als Spätform betrachtet. Allerdings darf man als Motor dieser Geschichte nicht, wie Schmid es tut, nur den "Druck der gewandelten Bewußtseinsstruktur"[74] ansehen; dann folgt nämlich nur Schmids "Dreitakt von zeit- und geschichtsbezogener Konzipierung, ungeschichtlicher Tradierung und neuer geschichtlicher Anwendung", der, will man ihn historisch verifizieren, die zweite Generation der ältesten Weisheitslehrer ebenso betreffen kann wie die Spätzeit der Weisheit, - und Schmid w i l l ihn offenbar verifizieren.[75] Die Geschichte der Weisheit müßte u.E. vielmehr gezeichnet werden im Zusammenhang mit der sozialen und politischen Geschichte der Völker, deren Weisheitsliteratur uns überliefert ist.

> Die Weisheit, in der ein Tat-Ergehen-Zusammenhang vorausgesetzt wird, setzt gleichzeitig eine intakte soziale Ordnung voraus, innerhalb derer ihre Regeln, endgültig, absolut formulierte Regeln für das Verhalten der Menschen, auch zutreffen. (Die Ausnahme, das Regellose, wird zwar auch gesehen, es ist aber nicht bestimmend und kann deshalb als Ausnahme, die

> die Regel bestätigt, in die umfassende Weisheit eingebaut werden.) Wird aber der geordnete gesellschaftliche Zusammenhang durch kriegerische Ereignisse oder sozialen Wandel gestört, bildet also die Ausnahme die Regel, ist folglich der Zusammenhang zwischen Tun (=sozialem Verhalten) und Ergehen, den die Weisheitsregeln voraussetzen, nicht mehr evident, dann muß die weisheitliche Voraussetzung geändert, gewandelt werden, unter der die alten Regeln noch gelten können. Nach der o.a. Stufenfolge würde sie erweitert zum Zusammenhang von Haltung und Schicksal eines Menschen.)[76] Ist der soziale Wandel so tiefgreifend, daß auch die neue Voraussetzung die Richtigkeit der alten Regeln nicht mehr deckt, dann kann der Zusammenhang z.B. über eine Menschengeneration hinaus oder bis ins Jenseits prolongiert werden; der Zusammenhang wird dann zum credendum, zum Vergeltungsdogma.[77]

Für Fichtner verschließt der Begriff des sich von den Anfängen der israelitischen Weisheitsliteratur bis in die Zeit des Aristeasbriefes durchhaltenden Vergeltungsdogmas die Erkenntnis vom Strukturwandel der Weisheit. Sein 'theologischer' Ansatz, gleich in der ältesten Weisheit den vergeltenden Gott zu suchen, versperrt ihm aber auch die Einsicht in die eigentliche Theologisierung der Weisheit: gerade die alte Weisheit kann auf Gott als den Garanten oder Vollstrecker des Tun-Ergehen-Zusammenhanges noch weitgehend verzichten. Das theologische Moment in der Weisheit muß in der Tat immer größer werden, umso weniger die 'Automatik' des Tun-Ergehen-Zusammenhanges evident ist, bis die späte Weisheit tatsächlich ein Dogma vom vergeltenden Gott voraussetzt; der Zusammenhang zwischen Tat und Ergehen ist nicht mehr natürlich, sondern wird erstrebt, erhofft, geglaubt und liegt folglich bei Gott. E r kann den ihm wohlgefälligen oder mißliebigen Täter bestrafen oder belohnen - oder auch nicht -, wie er will. Eine solche Gottesauffassung ist

aber nicht spezifisch weisheitlich; sie fällt in der Weisheitsliteratur nur stärker ins Auge, weil die alte Weisheit eben ein anderes Gottesbild hat.

Fichtners Prozeß der Nationalisierung der Weisheit berührt gerade die immanent weisheitlichen Entwicklungen nicht; im wesentlichen stellt er nur die Assimilation einer internationalen Größe durch den Jahweglauben dar. Letztlich ist seine Frage eine christlich-dogmatische nach dem Stellenwert der weisheitlichen Teile des AT innerhalb des alttestamentlichen Kanons, die er von dem Endprodukt her, einer von der Jahwereligion her vollkommen durchdrungenen Weisheit, positiv beantwortet. Von dem gleichen Thema bewegt erhielt Zimmerli[78] eine negative Antwort, und dessen Schüler E.G.Bauckmann[79] findet für Jesus Sirach auf die (dogmatische) Frage, welche von den unvereinbaren Größen 'Jahweglaube' und 'Weisheit' denn schließlich obsiegt habe,die Antwort, daß mit dem Sieg der eudämonistischen Weisheit der Weg zum nachbiblischen Judentum schon vorgezeichnet war.

An welchen Stellen sieht Fichtner nun im Aristeasbrief das Vergeltungsdogma der Weisheit? Er zitiert den Gottesschluß von Nr.18/§212, der also schon formal nicht zu eventuell benutztem Weisheitsgut gezählt werden darf: ὁ θεὸς διὰ παντὸς τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ προσημαίνει μέγιστα. Allerdings würde sich dieser Satz auch bruchlos in eine weisheitliche Schrift einordnen lassen: der Zusammenhang zwischen einer Haltung, der des δίκαιος , und einem Ergehen, dem Erlangen großer Güter, wird hergestellt, und zwar von Gott. Aber diese Aussage ist nicht nur in der Weisheit beheimatet, sondern eine Grundwahrheit des späthellenistischen Judentums überhaupt: "Gerechtigkeit ist im späthellenistischen Judentum immer Gerechtigkeit vor Gott. Gott spricht den Frommen gerecht (...). Auf der anderen Seite ist Gott den Frommen gegenüber gerecht, d.h. er gibt ihnen den ihnen zukommenden Lohn. Das ist das regelrechte Verhältnis zwischen Gott und den Men-

schen."[80] - Verstehen wir den Schlußsatz als Äußerung eines hellenistischen Juden, so kontrastiert er eindrucksvoll zu dem Gerechtigkeitsbegriff des Kernes der Antwort von Nr.18: dort wird der hellenische König aufgefordert, sich τὸ δίκαιον ständig vor Augen zu halten und Ungerechtigkeit für eine Vernichtung des (eigenen) Lebens zu halten; dies entspricht genau dem hellenistischen Herrscherideal: "Da steht ... an erster Stelle Gerechtigkeit, aus der Plato alle übrigen Tugenden gerade im Hinblick auf den Staat ableitet; δικαιοσύνη oder τὸ δίκαιον, τὰ δίκαια sind der Kern aller Herrschertugend."[81] Wenn also das griechische Gut den König zur Gerechtigkeit als Herrschertugend ermahnt, so stellt der Schlußsatz die Verbindung her zu denen, die sich ebenfalls Gerechte, δίκαιοι , nennen, und die ihren Lohn von Gott erwarten: den Juden, die nach unserer Vermutung von dem griechischen König Bedrängnis erfuhren.[82]

Fichtner führt auch Nr.29/§233 als Beleg für den "Glauben an die göttliche Gerechtigkeit"[83] an. Hier bildet der gesamte §233 den Gottesschluß: Man soll Gott anflehen, damit kein plötzliches Unheil eintrifft. Nur ist hier nicht von Vergeltung die Rede, sondern von Gottes Macht, das nicht verschuldete Unheil abzuwenden. Von einer Vergeltung, oder besser: von einem Haltung-Schicksal-Zusammenhang könnte man nur dort reden, wo dem König als einem εὐσεβής versichert wird, daß ihm wohl kein solch Unheil zustoßen dürfte (τούτων οὐδὲν ἂν προσέλθοι). Jedenfalls ist auch dieser Beleg Fichtners nicht zum vorgefundenen Weisheitsgut im Aristeasbrief zu rechnen.

5.) Der allmächtige und allwissende Gott

Fichtner weist auf die enge Verbindung zwischen dem Glauben an den vergeltenden Gott und dem an Gottes Allmacht hin: "Vergeltung kann Gott üben, soferh er Schöpfer und Weltregent ist."[84] "... Gottes Allwirksamkeit (ist) die Grundvoraussetzung für den Vergeltungsglauben. Nur ein allmächtig wirkender Gott kann Vergeltung üben, die

den Mächtigen ebenso wie den Schwachen trifft."[85] Diese Auffassung findet Fichtner in Nr.16/§210, 30/§234 und 38/§244 auch vom Aristeasbrief vertreten. "Ein zweiter Zug in der Vorstellung der gesamten altorient. Wsht vom göttlichen Weltregenten ist seine Allsichtigkeit. Sie ist für den Wshtsglauben von ebenso großer Bedeutung wie die Allwirksamkeit..."[86] Zu dieser Eigenschaft Gottes verweist Fichtner noch auf Nr.2/§189.[87]

Von den drei Stellenangaben zu Gottes Allwirksamkeit bezieht sich Nr.38 deutlich auf den Gottesschluß. Die anderen von Fichtner angeführten Stellen zu Allwirksamkeit (Nr.16 und 30) und Allsichtigkeit Gottes (Nr.2) beziehen sich zwar auf vom Verfasser übernommenes Gut, aber, wie unten zu zeigen ist,[88] gerade dort läßt sich griechische Herkunft belegen.

Die Zitation des Gottesschlusses von Nr.38 mag uns Anlaß geben, noch einmal der Art und Weise nachzuspüren, in der Ps.-Aristeas das ihm vorgegebene Gut verwendet und interpretiert. Wir werden den Anspruch Fichtners auf Zugehörigkeit zur israelitischen Weisheit zu diesem Zweck mit Äußerungen von G.Zuntz[89] konfrontieren, der ebenfalls zwischen griechischem und jüdischem Gut im Gastmahl scheidet und weite Teile desselben für eine hellenistische Schrift περὶ βασιλείας beansprucht.[90]

In Nr.38 fragt der König, wie er den ὀρθὸς λόγος erlangen kann, die richtige Einsicht. Die Antwort seines jüdischen Gastes ist indirekt: durch Ansehen der Unglücksfälle des menschlichen Lebens, indem er nämlich erkennt, daß Gott die Glücksgüter nimmt und andere erhöht. Auch diese Reflexion ist noch nicht das Ziel der Argumentation des Aristeasbriefes: diese will ja über die richtige Einsicht des Königs auf eine sich in Handlungen ausdrückende H a l t u n g lenken.

An einer anderen Stelle im Gastmahl taucht der Gedanke noch einmal auf, und hier wird Ps.-Aristeas deutlicher.

In Nr.51/§263 fragt der König, wie man den Hochmut (ὑπερηφανία) verweiden könne. Der Weise antwortet ihm: 'Wenn er die Gerechtigkeit bewahre und sich stets daran erinnere, daß er als Mensch Menschen regiert'. Und der Gottesschluß lautet: καὶ ὁ θεὸς τοὺς ὑπερηφάνους καθαιρεῖ, τοὺς δὲ ἐπιεικεῖς καὶ ταπεινοὺς ὑφοῖ.

Die Aussage des Gottesschlusses wertet O.Michel als[91] 'biblischen Rest' im Aristeasbrief. Zuntz[92] vertritt die Ansicht, daß der Verfasser hier auf andere Weisheitsworte anspiele: er sieht hier "the combination of typically Jewish sentiment with arguments Greek"; das griechische Ideal der ἰσότης zwischen Herrscher und Beherrschten (im Kern der Antwort) werde verbunden mit einer "variation on pr 3,34 κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν ". - Nun ist das typisch Jüdische aber auch im Griechischen nachzuweisen. In den Gnomologien findet sich unter dem Namen Chilons die Antwort auf die Frage 'τί εἴη ποιῶν ὁ Ζεύς: τὰ μὲν ὑφηλὰ ταπεινοῖ, τὰ δὲ ταπεινὰ ὑφοῖ.'.[93] Und der Gedanke ist im Griechischen keineswegs auf die Gnomologien beschränkt, wie er im Hebräischen auch nicht nur in der Weisheitsliteratur im engeren Sinne vorkommt.[94] Daß es Gottes Aufgabe ist, die Extreme (τὰ ὑπερέχοντα) aufzuheben, spricht Herodot[95] aus, und er stimmt darin überein mit Sophokles[96] und Hesiod.[97] Gott oder die Götter sind bei den Griechen Garanten eines Gleichgewichtszustandes. A.Dihle[98] hat diesen Gedanken mit einem - als Voraussetzung dahinter stehenden - Vergeltungsdenken in Verbindung gebracht. - Wenn Ps.-Aristeas - wie oben angenommen - benutzte Literatur mit eigenen Bemerkungen verknüpft, so sind gerade diese für die Geisteshaltung des hellenistischen Juden wertvoll, und sie zeigen auch den Grad der Vermischung der unterschiedlichen Traditionselemente im Denken des Autors an. Die Gottesvorstellungen, die an unserer Stelle verwertet sein können, sind in der Tat so ähnlich, daß die Frage nach der Herkunft

doppelt beantwortet werden kann. Diese Antwort wäre auch ganz im Sinne des Ps.-Aristeas, der ja die Identität des von allen - Griechen wie Juden - verehrten Herrn und Schöpfers voraussetzt.[99] Und eine populäre Theologie, die das Wirken der Gottheit vor allem in den Wechselfällen des Glücks erkennt, ist dieser Zeit allgemein: wenn 'Zeus' (in den Gnomologien) oder ganz unbestimmt 'Gott' genannt werden, so ist dahinter doch die hellenistische Tyche zu erkennen.[100]

Dies soll nicht dahingehend mißverstanden werden, daß der jüdische Hellenismus des Aristeasbriefes nicht doch spezifische Differenzen zum sonstigen hellenistischen populären Denken aufweist. Das wird im Vergleich von Nr. 51 mit den Gnomologien besonders klar: Gnom.Vat.553, Diogenes Laertius I 69 und auch Ps.-Callisthenes sind Feststellungen über die Natur der die Geschicke lenkenden Gottheit: ταπεινός bezeichnet einen sozialen Status, keine moralische Qualität;[101] nicht so bei Ps.-Aristeas: die Verknüpfung von ταπεινός mit der Kardinaltugend des Königs im Aristeasbrief, der ἐπιείκεια, beweist, daß hier nicht bloß eine Aussage über eine Eigenschaft Gottes gemacht wird, sondern ein paränetischer Zweck erreicht werden soll: Gottes Vorliebe für die ἐπιεικεῖς und ταπεινοί soll dem König diese Eigenschaften empfehlen; das ταπεινός rät dem König nicht, seinen Rang aufzugeben, sondern demütig zu sein. Die sprachliche Ähnlichkeit mit dem Wortlaut des Apophthegmas[102] läßt vermuten, daß dieses dem Ps.-Aristeas nicht unbekannt war;[103] der Anklang bedeutet dann gleichzeitig eine Uminterpretation des griechischen Wortlautes. Voraussetzung für diese Umdeutung ist natürlich der Sprachgebrauch des hellenistischen Judentums, wie er sich (auch) in der LXX niederschlägt: ταπεινός wird dort als Äquivalent für einige hebräische Ausdrücke verwandt, die den Armen, Besitz- und Landlosen bezeichnen, ihn aber gleichzeitig mit einer positiven Wertung versehen: עני, דל und אביון.[104]

Aber auch der Gedanke der griechischen Fassung, daß Gott aus eigener Macht und eigenem Willen die irdischen Glücksgüter umverteilt, also auch die Königswürde nehmen kann (ein Gedanke, der sich auch in der altorientalischen Weisheitsliteratur findet),[105] ist, wie wir in Nr.38 gesehen haben, dem Aristeasbrief nicht fremd: Wie in den griechischen Sprüchen wird leidenschaftslos konstatiert, daß Gott nimmt und 'andere' beschenkt, und dieses Handeln Gottes wird nicht durch Hochmut oder Demut der Menschen begründet. Auch Zuntz sagt von dieser Stelle,[106] daß sie "the stamp of Greek popular philosophy" trage. Die richtige Einsicht, nach der Nr.38 fragt, ist die in die Ohnmacht und Hilflosigkeit sogar des mächtigsten Menschen. Aber diese Einsicht ist nicht Selbstzweck, sondern führt hin zu ἐπιείκεια und ταπεινότης . Was Zuntz säuberlich in 'typically Jewish sentiment' und 'Greek popular philosophy' im Aristeasbrief auseinanderlegt, gehört im Denken des Autors zusammen: die Griechen wie Juden vertraute Einsicht in die alle menschliche Macht in den Schatten stellende Macht Gottes bietet erst die Grundlage für die Aufforderung an die Regierenden seiner Zeit, milde und demütig zu sein.

Der Gedanke des Gottesschlusses von Nr.38 ist im vorphilonischen Judentum mit der Deutung der Himmelsleiter verbunden worden: Das erhellt aus einer Philo-Stelle, auf die Wendland verweist.[107] Philo bietet oft, bisweilen sogar nebeneinander, für ein und dieselbe Sache oder Person eines biblischen Zusammenhanges verschiedene Allegoresen, die einander sogar widersprechen können;[108] dabei gibt er auch vorphilonische Traditionen wieder. Man merkt in dem jeweiligen Zusammenhang ganz deutlich, welche Deutung Philo dem Leser nahelegt und welche er nur aufführt, um zu zeigen, daß auch diese Auslegung ihm nicht unbekannt ist. Eine solche Häufung von verschiedenen Auslegungen bietet Philo somn.I 133ff. für die Himmelsleiter Gen 28,12:

sie bedeutet
1. die Luft,[109]
2. die Seele,[110]
3. das Leben der Asketen,[111]
4. die Geschicke der Menschen.[112]

Die vierte Auslegung enthält den Gedanken von Nr.38 des Gastmahls. Sie paßt nicht zu den drei vorhergehenden Auslegungen, die alle eine Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre implizieren. Philo führt die vierte nur an, weil er sie kennt - der Vollständigkeit halber.[113] Da er die Ausdeutung der Himmelsleiter auf die menschlichen Geschicke nicht für seine Darstellung benötigt, diese Deutung sogar etwas aus dem Rahmen fällt, kann man annehmen, daß Philo hier eine ältere Deutung der Himmelsleiter zitiert. Was nämlich mit den menschlichen Geschicken verbunden werden kann, ist weniger die κλῖμαξ als eine ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω , die ἄρχοντες zu ἰδιῶται und ἰδιῶται zu ἄρχοντες macht.[114] Wie bei Ps.-Aristeas ist dieser Gedanke keine letzte Aussage, sondern bereitet nur die Bahn für die Einsicht, daß den Menschen ein anderer Halt geboten ist als bei den ἄστατοι καὶ ἀνιδρυτοὶ συντυχίαι.[115]

Fichtner zitiert das Gastmahl des Aristeasbriefes im Zusammenhang mit der Gottesvorstellung der Weisheitsliteratur. Er beruft sich aber, wie gezeigt wurde, nicht auf das im Gastmahl verwandte Material, das nach Fichtners Auffassung sogar altorientalisch sein soll, sondern auf vom Verfasser selbst gestaltete Zusätze, die von uns sogenannten Gottesschlüsse. Die von Fichtner zitierten Gottesschlüsse fügen sich zwar z.T. in seine Betrachtung der späten israelitisch-jüdischen Weisheit ein, werden aber mit größerem Recht zur Theologie des hellenistischen Judentums gerechnet.

Weitere Gottesschlüsse zitiert Fichtner und findet in:
Nr.51/§263[116] "neue Bestätigung der alten Wahrheit, daß Gott den Hochmütigen stürzt und nur den Demütigen an-

nimmt";

Nr.50/§261[117] den "Beweis für das starke Zurücktreten des Furchtmomentes vor dem des Vertrauens" in der Frömmigkeit der jüngeren jüdischen Weisheit. - Der Gottesschluß nennt als Folge eines guten Gewissens u.a. ἐλπίδες ἐπὶ θεῷ καλαί ; ob an dieser Stelle wirklich von Vertrauen gesprochen wird, mag dahingestellt bleiben. Fichtner stützt sich hier wohl auf die Übersetzung Wendlands "festes Gottvertrauen."[118]

Nr.64/§279 und 26/§228[119] Hinweise auf das göttliche Gebot; es handele sich aber nicht um "spezifische Gebote des mosaischen Gesetzes, denn der Verfasser läßt die jüdischen Weisen ja zu einem Heiden reden, meidet darum absichtlich den Hinweis auf das Gesetz." - Ein solcher Vorbehalt wäre allerdings seltsam in einer Schrift, deren Rahmenerzählung die Übersetzung des Pentateuchs ins Griechische berichtet und die einen längeren Passus über die Speisegesetze enthält (auch dort ist übrigens ein Heide angesprochen): wo der Verfasser Juden reden läßt, wird das Gesetz wohl erwähnt.[120] So auch in Nr.26, wo deutlich auf Thora-Stellen hingewiesen wird: mit dem Gebot περὶ τῆς τῶν γονέων τιμῆς auf das vierte Gebot, mit dem ἴσον τῇ ψυχῇ τὸν φίλον auf Dtn 13,7.

In Nr.64 wird allerding nicht auf das AT angespielt, sondern auf den griechischen Satz, daß selbst die Könige den Gesetzen zu folgen hätten.[121] Der Gottesschluß stellt nur fest, daß der König schon längst gemäß diesem Ratschlage verfährt θείῳ προστάγματι κατακολουθῶν. Daß dieser längst in die Popularphilosophie eingegangene Satz als θεῖον πρόσταγμα bezeichnet wird, ist allerdings für die Theologie des Ps.-Aristeas erhellend: sie fußt auf allgemein anerkannten Sätzen populärer Ethik, Theologiemund Staatsphilosophie und versucht zu erläutern, daß gerade diese Sätze Satzungen des einen Allgottes sind, den auch die Juden verehren.

Nr.5/§193[122] einen der "Belege aus der späteren Wshtslit., in denen die Verbindung von Religion und Sittlichkeit... zum Ausdruck kommt ... Arist 193 wird "Gott anrufen" und "gerecht handeln" als Pflicht des Königs genannt. (Daß beide Aussagen zum Gottesschluß gehören, wird unten gezeigt.)[123]

Wir konnten bis hierher eine Reihe von Stellen aus dem Gastmahl der sieben Tage allein schon deswegen aus der israelitischen Weisheitsliteratur, für die sie Fichtner in Anspruch nimmt, ausscheiden, weil wir nachweisen konnten, daß sie bei der Komposition des Gastmahles vom Verfasser hinzugefügt wurden und nicht zum vorgefundenen Gut zählen. Diese Stellen umfassen im besonderen alle Aussagen über Gott. Schwieriger wird der Nachweis bei den Stellen, die Themen der Weisheitsliteratur behandeln, welche in der Tat international sind und für die Fichtner eine Reihe ähnlicher Aussagen aus Schriften beibringt, die unbestritten zur israelitischen Weisheitsliteratur gehören. Die Themen sind ganz verschiedenartig, und die mangelnde Präzision der Aussagen wie auch das Fehlen wörtlicher Parallelen erschweren eine Zuweisung zum einen oder anderen Kulturkreis, an denen Ps.-Aristeas partizipiert; die Gefahr des bloßen Dafürhaltens, ob jüdisch oder griechisch, ist groß.

Da wir im Rahmen dieser Arbeit nicht die Untersuchungen zu allen Fragen und Antworten ausbreiten können, sei das Ergebnis vorweggenommen: die angesprochenen Themen werden zwar auch und ähnlich in der israelitischen Weisheitsliteratur und in anderen Schriften des hellenistischen Judentums behandelt, das von Ps.-Aristeas übernommene Gut findet aber keine echte Parallele im israelitisch-jüdischen Bereich, während es andererseits gelang, zu einem Teil des im Gastmahl verwandten Materials griechische Parallelen zu finden. (Wo im Laufe dieser Arbeit noch Stellen interpretiert werden, die Fichtner für die israelitische Weisheit reklamiert, wird auf die Frage der Zuordnung eingegangen werden.) Fichtner betont selbst wiederholt die Differenz der Aussagen

des Aristeasbriefes zu seinen sonstigen Belegen aus der späten Weisheit, erklärt diese aber mit der Fiktion des Verfassers, die jüdischen Weisen wendeten sich an einen heidnischen König und unterließen deswegen die national-jüdische Zuspitzung ihrer Formulierungen.[124]

Wahrscheinlich hat auch Ps.-Aristeas selbst auf die Herkunft des von ihm verwandten Gutes hingewiesen. Wir hatten oben[125] das Lob der bei dem Gastmahl anwesenden Heiden für Tüchtigkeit und Weisheit der Übersetzer, die 'in ihrer Rede alle von Gott ausgehen',[126] dahin verstanden, daß die Gottesschlüsse als das eigentlich jüdische Element vom Verfasser angefügt wurden. Eine solche Hervorhebung wäre bei einer Benutzung israelitisch-jüdischer Weisheitsschriften ohne Sinn. Aber Ps.-Aristeas wird noch deutlicher: καὶ γὰρ ταῖς ἀγωγαῖς καὶ τῷ λόγῳ πολὺ προέχοντες αὐτῶν ἦσαν, ὡς ἂν ἀπὸ θεοῦ τὴν καταρχὴν ποιούμενοι .[127] Besteht nun unsere Annahme zu Recht, daß der Verfasser mit diesem Satz die Gottesschlüsse als eigenen, jüdischen Zusatz ausweisen wollte, dann ist auch der Schluß auf die Art des übernommenen Materials zulässig: die jüdischen Weisen übertreffen die 'griechischen Philosophen'; Ps.-Aristeas meint also mit seinen Zusätzen die Vorlage, die 'griechische Philosophie', zu übertreffen. Demnach ist er sich also dessen bewußt gewesen, daß er dem Gastmahl eine (oder mehrere) griechische Quelle(n) zugrunde gelegt hat.

Aber nicht nur Fichtner, sondern auch andere, nicht vom AT herkommende Gelehrte hielten dafür, daß Ps.-Aristeas wenn nicht israelitisches Weisheitsgut, so doch typisch jüdische Gedanken im Gastmahl ausgeschrieben habe. Hier ist vor allem G. Z u n t z zu nennen; in seinem Aufsatz 'Aristeas Studies I: "The Seven Banquets"',[128] versucht Zuntz, im Gastmahl des Aristeasbriefes die Benutzung einer hellenistischen Schrift περὶ βασιλείας nachzuweisen, und zählt 29 Antworten auf, die Ps.-Aristeas dieser Vorlage entnommen haben soll.[129] Daneben sieht Zuntz aber auch Antworten, die nicht dem griechischen Bereich entstammen sollen:

"... some few answers are entirely rooted in Jewish tradition",[130] und zwar Nr.5/§193, 16/§210, 27/§229, 30/§234 "and the particular concern for family relations in 228, 238, 241f. (the text is here hopelessly corrupt), 248 and 250." (Nr.26, 33, 26, 41 und 43). - Neben Zuntz ist in dieser Beziehung noch Tramontano zu beachten, der zu fast allen 72 Antworten Parallelen aus der alttestamentlichen und jüdischen Literatur anführt.[131]

Wir werden im folgenden einige von Zuntz als jüdisch angeführte Antworten kurz daraufhin prüfen, ob die Zuweisung zum jüdischen Bereich zwingend ist oder ob griechische Parallelen eine Antwort als aus einer griechischen Quelle stammend erwiesen oder zumindest die Entscheidung offen lassen.

Zunächst scheint es mir kaum zulässig zu sein, alle Antworten, die sich mit dem Verhalten zu Familienangehörigen befassen, nur d e s w e g e n als jüdisch zu bezeichnen. In der griechischen Anthologie des Johannes Stobaios, als ganze der Erziehung seines Sohnes gewidmet, beschäftigen sich Buch IV cap. 22 - 27 [132] mit Fragen der Ehe, Familie und Verwandtschaft, und daß z.B. die Erziehung der Kinder ein Hauptanliegen griechischen Denkens ist, bedarf keines Beleges. An zwei Punkten erscheint aber die Zuweisung zum Jüdischen berechtigt, zumal Ps.-Aristeas selbst auf die Thora verweist: bei der Ehrung der Eltern, die einmal zusammen mit der Freundestreue genannt wird (Nr.26 und 33), und bei der Kultpolemik, die sich in Nr.30 findet.[133]

I. 'family relations': Elternliebe und Freundschaft
   Beide Themen sind in Nr.26/§228 behandelt. Formal unterscheidet sich die Antwort in Nr.26 von den übrigen Antworten: die Erwähnung Gottes am Ende der Antwort fehlt, dafür finden sich allein hier im Gastmahl deutliche Hinweise auf das mosaische Gesetz. Der König fragt, gegenüber wem er dankbar sein müsse.[134] Die Antwort nennt zuerst die Eltern, 'denn auch Gott hat über die Wertschätzung der Eltern ein sehr wichtiges Gebot aufgestellt'. Die ἐντολὴ μεγίστη spielt deutlich auf das

vierte Gebot an. 'Daran anschließend stuft er den Rang der Freunde ein'; und auch dies belegt Ps.-Aristeas aus der Schrift: προσονομάσας ἴσον τῇ ψυχῇ τὸν φίλον (Dtn 13,7).[135] Der Schlußsatz, also die Stelle, an der man den Gottesschluß erwartet, nimmt nur das Stichwort φιλία wieder auf und lobt den König, der alle Menschen zur Freundschaft gegen sich bewegt. Offensichtlich hat Ps.-Aristeas die Begründung der Dankbarkeit gegen die Eltern und Freunde durch Schriftstellen schon als die Überbietung der 'griechischen Philosophie' angesehen, auf die er §235 anspielt. Ist denn aber die Vorlage griechisch? Gerade dies bestreitet Zuntz: "Essentially Jewish is ... the concern for family relations in 228..."[136] Auch Tramontano[137] führt eine ganze Reihe von alttestamentlichen oder jüdischen Belegen für die Mahnung zur Ehrfurcht vor den Eltern oder zur Freundestreue an; und auch Fichtner hat keine Mühe, altorientalische und israelitische Weisheitsstellen zu nennen, an denen "der hohe Wert echter Freundschaft"[138] und "die Forderung, Vater und Mutter zu ehren"[139] erwähnt werden.

Beide Themen sind natürlich in allen Kulturkreisen behandelt worden. Schon Tarn[140] hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die Verehrung der Eltern kein jüdisches Privileg darstelle, weshalb er der Stelle auch "no propaganda value" zubilligt. Einen Schritt weiter geht Février,[141] der an unserer Stelle "traces de pythagorisme" finden will und dazu auf Jamblichs vita Pyth. 100 verweist. Dort findet sich eine Skala der Verehrungswürdigkeit, in der nach Göttern, Dämonen und Heroen gleich Eltern und Wohltäter genannt sind. Aber damit leistet Février nichts anderes, als was Fichtner und Tramontano für den jüdischen Bereich getan haben: er erweist, daß das Thema auch im griechischen Kulturkreis behandelt wurde; von dieser Stelle aber gleich auf Pythagoreismus zu schließen, erscheint uns etwas kühn. Johannes Stobaios hat in seiner Zitaten-sammlung ein ganzes Kapitel unter

dem Titel zusammengestellt ὅτι χρὴ τοὺς γονεῖς τῆς καθηκούσης τιμῆς καταξιοῦσθαι παρὰ τῶν τέκνων, καὶ εἰ ἐν ἅπασιν αὐτοῖς πειστέον,[142] dessen Inhalt durch ein Menanderfragment am besten zusammengefaßt wird:[143] Νόμος γονεῦσιν ἰσοθέους τιμὰς νέμειν . Wie kann man bei dieser Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit der Aussagen von Nr.26 überhaupt die Art der Quelle zu bestimmen versuchen?

Nimmt man an, daß die beiden Hinweise auf die Thora vom Verfasser hinzugesetzt wurden[144] und daß auch die Frage, die auf die Dankbarkeit abzielt, nicht in der Vorlage gestanden haben muß, so bleibt als Spezifikum der Vorlage die Rangfolge der Verehrungswürdigkeit: 1.Eltern, 2. Freunde. Eine solche Verbindung findet sich aber im Jüdischen nicht. Wo im jüdischen Bereich Rangfolgen aufgestellt werden, wie 3.Sibyll.593f. und Josephus c.Ap. II 206, da ist es die Reihenfolge: 1.Gott, 2.Eltern.

Die uns bekannten griechischen Skalen der Verehrungswürdigkeit umfassen immer mehr als nur zwei Glieder, einer Aussage über die Herkunft der Reihung bei Ps.-Aristeas kann daher nur Wahrscheinlichkeitswert zukommen. -Zunächst sind hier die stoischen Pflichtenkataloge zu nennen. Praechter[145] hat diese stoischen Reihenfolgen des προτιμᾶν im Zusammenhang mit dem Aufbau des Werkes von Hierokles dem Stoiker untersucht, vor allem im Kontrast zu der Pflichtenlehre, die der Neuplatoniker Hierokles in seinem Kommentar zum Carmen aureum[146] ausschreibt. Die wesentlichen Unterschiede sind zum einen, daß zwischen Göttern und Eltern die Stoiker keine übermenschlichen Wesen setzen, sondern die πατρίς , zum anderen, daß in den Katalog bei den Stoikern noch die Verwandten verschiedener Grade einbezogen werden, während man die Freunde bisweilen ganz ausläßt.[147] Vom Juden Ps.-Aristeas ist jedenfalls nicht anzunehmen, daß er weitere Verwandtschaftsgrade der Vorlage eliminiert haben soll. So würden wir doch eher auf pythagoreisches Terrain ge-

raten;[148] hier läßt sich noch die Skala aus dem Pythagoreer-Kapitel des Diogenes Laertios anführen,[149] wo nach Göttern - Heroen - Dämonen der menschliche Bereich so gefaßt wird: ἀνθρώπων δὲ μάλιστα τοὺς γονέας, ἀλλήλοις θ' ὁμιλεῖν, ὡς τοὺς μὲν φίλους ἐχθροὺς μὴ ποιῆσαι, τοὺς δ' ἐχθροὺς φίλους ἐργάσασθαι. Offensichtlich hat hier das Stichwort φίλοι zu dem Zitat der alten Gnome veranlaßt.[150]

Solch Herkunftsnachweis kann nur sehr ungenau und unbestimmt sein; er soll auch keineswegs die gesamte Vorlage des Gastmahles einer bestimmten (popular-) philosophischen Richtung zuweisen. Dennoch erscheinen uns solche Nachweisversuche wichtig für die Beantwortung der Frage zu sein, welche Ströme in einer Literatur zusammenflossen, in der ein hellenistischer Jude dann so Geistesverwandtes wiedertraf, daß er die Forderung der Vorlage durch Bibelzitate belegen konnte.

Auch in dem ἴσος könnte ein Anklang, oder besser: eine dem Ps.-Aristeas unbewußt selbstverständliche Übereinstimmung mit griechischen Gedanken liegen, die uns wieder in die Nähe von pythagoreischem Gut führt. Diogenes Laertios bemerkt VIII 10: εἶπέ τε πρῶτος (sc. Πυθαγόρας), ὥς φησι Τίμαιος, κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα . Und etwas später wiederholt er diese Nachricht in den pythagoreischen Hypomnemata: φιλίαν τ' εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα.[151] Hierzu gehört wohl auch Aristoteles Pol. 1287 b 33 ὅ γε φίλος ἴσος καὶ ὅμοιος . -Wendland verweist[152] zur gleichen Stelle auf das auch in den Gnomologien[153] und bei Diog.L. überlieferte dictum des Aristoteles, der Freund sei μία φυχὴ ἐν δυσὶ σώμασι οἰκοῦσα . Uns erscheint hier allerdings die Entfernung zu den o.a. Stellen größer zu sein, zumal die ἰσότης auch sonst bei Ps.-Aristeas eine Rolle spielt und die Erwähnung der φυχή erst durch das AT-Zitat in den Text gelangt ist.

In Nr.26 haben wir in der Reihenfolge Eltern - Freunde ein Indiz, das uns griechische Vorlagen annehmen läßt. In Nr.33/§238, wo ebenfalls von der Liebe zu den Eltern gesprochen wird, fehlt ein solches Indiz. Dennoch scheinen mir die Bestimmungen von Tramontano, Zuntz und natürlich Fichtner, auch diese Antwort sei 'essentially Jewish', auf dem Vorurteil über das besonders familienfreundliche Judentum zu beruhen.

Wie ist der Inhalt von Nr.33 und welche Parallelen gibt es? Der König fragt, wie er den Eltern den schuldigen Dank abstatten könne.[153] Die eigentliche Antwort ist kurz: Μηδὲν αὐτοὺς λυπήσας ; der Gottesschluß führt die Befolgung dieses Rates wieder auf eine Aktivität Gottes zurück. Die Herkunft dieser drei Worte aus dem Kern zu bestimmen, dürfte kaum möglich sein. Tramontano,[154] Meecham[155] und Fichtner[156] verweisen auf Sir 3,12 καὶ μὴ λυπήσῃς αὐτὸν (sc. τὸν πατέρα σου) ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ .Daß Ps.-Aristeas diesen Satz ebenso gut griechischen Quellen entnommen haben kann, zeigen zwei Zitate aus dem oben erwähnten Kapitel der Stobaios-Anthologie:

1.) ein 'Menander'-Fragment[157] Μηδὲν ὀδύνα τὸν πατέρα γινώσκων, ὅτι ὁ + μέγιστα + ἀγαπῶν
δι' ἐλαχιστ' ὀργίζεται.

2.) ein unter dem Namen des Anaximenes überlieferter Ausspruch:[158] Οὗτος γὰρ μάλιστα πάντων φιλοπάτωρ ἐστίν, ὅστις ζητεῖ δι' οὗ μ η δ ὲ ν λ υ π ή σ α ς τὸν πατέρα πλεῖστ' αὐτὸς εὐφράναιτ' ἄν.

Damit soll keineswegs die Gegenrechnung aufgemacht werden und die Notwendigkeit einer griechischen Vorlage für Nr.33 behauptet werden, aber die M ö g l i c h k e i t einer Herkunft aus dem griechischen Traditionsstrom sollte doch erwiesen sein. (Wer dennoch auf den 'typisch jüdischen Familiensinn' rekurrieren möchte, sollte bedenken, daß der Verfasser, der ja seine Quelle selektiv benutzte, selber Jude war und nur ihm vertraute Gedanken als die der jüdischen Übersetzer in das Gastmahl aufnahm.)

II. Kultpolemik

In Nr.30/§234 fragt der König nach dem höchsten Ruhm[160] und der jüdische Weise antwortet:
'dies geschieht aber nicht durch Gaben und Opfer, sondern durch Reinheit der Seele und der frommen Auffassung, daß von Gott alles bereitet und nach seinem Willen verwaltet wird. Du hast diese Erkenntnis, wie alle aus deinen früheren und jetzigen Taten erkennen können."

Wenn irgendwo, dann müßte man hier der Zuweisung einer Stelle aus dem Gastmahl zu israelitischem Gedankengut zustimmen. Tramontano[161] verweist auf die Kultpolemik von Jes 1 und Ps 49 LXX, und Zuntz konstatiert: "Essentially Jewish is, moreover, the concept of piety in ... 234."[162] Fichtner schreibt: "Die weisen Gespräche des Aristeasbriefes bieten ... einen Spruch, der in echt chokmatischer Weise die rechte Gottesverehrung nicht in 'Geben und Opfern' sieht, sondern in 'Reinheit der Seele und der frommen Überzeugung, daß alles von Gott geschaffen sei und durch seinen Rat gelenkt werde'."[163]

Aber auch die Kultpolemik ist kein jüdisches Privileg. I. H e i n e m a n n hat zu den Ausführungen Philos über die Opfernden spec I 271 auf griechische Gedanken über dieses Thema hingewiesen und festgestellt: "... die grundsätzliche Bevorzugung einfacher Opfer vor kostbaren, auch von einem und demselben Opfernden, ist aus dem reinen Judentum nicht zu belegen, wohl aber aus Akademie, Peripatos, Kynismus, pythagoreischer Weisheit und Stoa, ..."[164] Die Ausführungen Philos an dieser Stelle enthalten Elemente, die sich auch bei Ps.-Aristeas finden: dem Aristeasbrief ist es nicht um die Schlichtheit der Opfer zu tun, sondern
1.) um die καθαρότης ψυχῆς,
2.) um die Reinheit der διάληφις ὁσία von Gottes Tätigkeit als Schöpfer und Erhalter des Alls.

Zu 1.) Philo deutet die Reinigungszeremonien, denen sich der Opfernde vor dem Betreten des Heiligtums unter-

zieht, mehr auf die Seele als auf den Körper.[165] Auch die Weihrauchspende vor dem Ganzopfer deutet Philo auf diese Art: τὸ δ' ἐστὶ σύμβολον οὐχ ἑτέρου τινὸς ἢ τοῦ παρὰ θεῷ μὴ τὸ πλῆθος τῶν καταθυομένων εἶναι τίμιον, ἀλλὰ τὸ καθαρώτατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν.[166]

Zu 2.) Die Reinigung der Seele geschieht aber durch die σοφία καὶ τὰ σοφίας δόγματα πρὸς τὴν θεωρίαν τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ποδηγετοῦντα .[167] Das ist noch keine volle Parallele zu der Aristeas-Stelle; wenn man aber weiß, daß bei Philo der Akt der Weltbetrachtung nie Selbstzweck ist, sondern immer hinausleitet entweder direkt von der Betrachtung des Kosmos zum Regenten des Kosmos[168] oder auf jenem schwierigen Weg der Überwindung von Astronomie, Selbsterkenntnis und Selbstverachtung zur Erkenntnis Gottes, wie ihn Philo in der Gesamtdeutung des Patriarchen Abraham als des Typus' des μάθησις konzipiert hat,[169] dann darf auch hier den Weisheitsregeln zur Betrachtung des Kosmos ein theologischer Rang zugebilligt werden. Was Ps.-Aristeas διάληφις ὀσία nennt, ist bei Philo virt.216 in einer Definition des πιστεῦσαι [170] mit ὑπόληφις bezeichnet; πιστεῦσαι λέγεται (sc. Ἀβραάμ) τῷ θεῷ πρῶτος, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος ἀκλινῆ καὶ βεβαίαν ἔσχεν ὑπόληφιν, ὡς ἔστιν ἓν αἴτιον τὸ ἀνωτάτω καὶ προνοεῖ τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ.

Die Gedanken des Aristeasbriefes und Philos finden sich nun an einigen Stellen wieder, die W.Theiler in die vorneuplatonische Philosophie einordnet.[171] Der erste Gedanke ist der, daß die Verehrung Gottes (der Kult, τὸ τιμᾶν) in der Erkenntnis Gottes besteht; die Erkenntnis Gottes ihrerseits beinhaltet zweierlei: die Erkenntnis der Existenz Gottes und die seines Wirkens, insbesondere die seiner εὐεργεσία und πρόνοια .[172] Für den Juden Ps.-Aristeas bietet die Existenz Gottes kein Problem; daher beschränkt er sich auf die 'heilige Auffassung, wie

von Gott alles bereitet und verwaltet wird.'

Das zweite Motiv besteht in der Auffassung, daß die Verehrung Gottes oder der Götter in der sittlichen Besserung des Menschen selbst liegt. Der Gedanke der sittlichen Besserung wird auf zwei Arten ausgedrückt: zum einen dadurch, daß die erforderliche kultische Reinheit vor allem eine Reinheit der Seele sein muß (so drückt es auch der Aristeasbrief aus).[173] Zum anderen kann die sittliche Besserung durch die Nachahmung Gottes geschehen; der Mensch verehrt Gott, indem er sich ihm - soweit möglich - ähnlich macht.[174] Ps.-Aristeas hat diesen Gedanken in einer speziellen Form ebenfalls gekannt und in den von ihm selbst gestalteten Teilen verwandt.[175]

Eine Vermutung sei an diesen Erweis griechischer Herkunft des Kernes der Antwort von Nr.30 noch angeschlossen. Der Gedanke der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ist platonisch.[176] Vielleicht sind auch die übrigen Gedanken dieses Komplexes der Plato-Exegese zu verdanken. Plato behandelt im zehnten Buch seiner Gesetze drei Auffassungen als Ursachen des Frevels gegen die Götter: 1. es gebe keine Götter, 2. es gebe wohl Götter, aber sie kümmerten sich nicht um die Menschen, 3. die Götter seien bestechlich.[177] Die oben beigebrachten Stellen erscheinen uns wie eine Zusammenfassung der platonischen Gegenargumentation: 1. es gibt Götter,[178] 2. sie kümmern sich um die Menschen (um alles),[179] Die platonische Argumentation in diesem Punkte gründet sich auf zwei Voraussetzungen, nämlich daß den Göttern nichts verborgen sei[180] (dazu vgl. Epiktet[181] ὅτι ... οὐκ ἔστι λαθεῖν αὐτὸν οὐ μόνον ποιοῦντα ἀλλ' οὐδὲ διανοούμενον ἢ ἐνθυμούμενον ; Philo[182] ... λήσεσθαι μὲν οὖν ὑπολαμβάνων ἀνεπιστήμων εἶ θεοῦ δυνάμεως, καθ' ἣν ἅμα πάντα ὁρᾷ καὶ πάντων ἀκούει) und daß sie vollkommen gut sind bzw. keinen Anteil am Schlechten haben[183] (dazu vgl. Seneca[184] ... reddere illis ... bonitatem (suam). hi nec dant malum

nec habent; Zaleukos[185] σέβεσθαι δὲ τούτους καὶ τιμᾶν, ὡς αἰτίους ὄντας ἁπάντων ἡμῖν ἀγαθῶν τῶν κατὰ λόγον γιγνομένων ; Prophyrios[186] ἀγαθοποιὸν γὰρ μόνον τὸ θεῖον). 3.Dem Einwand, die Götter seien bestechlich, wird mit der Opferpolemik begegnet, die bei Plato schon im Euthyphron durch die ironische Definition der Frömmigkeit als einer 'Kunst des Handels zwischen Menschen und Göttern' anklingt,[187] und die den Vorwurf der Bestechlichkeut durch einen Schluß von den irdischen Herrschern auf die himmlischen zurückweist[188] und schließlich zu den strengen Gesetzen über mäßige Opfer führt;[189] dazu vgl. Zaleukos:[190] ὡς οὐ τιμᾶται θεὸς ὑπ' ἀνθρώπου φαύλου οὐδὲ θεραπεύεται δαπάναις οὐδὲ τραγῳδίαις τῶν ἀναλισκομένων καθάπερ μοχθηρὸς ἄνθρωπος ; ähnlich Philo[191] (bei dem sich auch - wie bei Plato - der Schluß a minore ad maius findet, allerdings am Beispiel des Richters; immerhin hat Plato vor der Behandlung des Vorwurfes der Bestechlichkeit seinen Mythus vom Totengericht erzählt):[192] εἰ μὴ ἄρα δικαστὴς μέν, ᾧ μέλει τῆς ὁσίας κρίσεως παρά τινος τῶν κρινομένων οὐκ ἂν λάβοι δῶρα ἢ λαβὼν ἔνοχος ἔσται δωροδοκίᾳ, οὐδ' ἀνὴρ ἀστεῖος παρὰ μοχθηροῦ τινος, ἄνθρωπος παρ'ἀνθρώπου πλουτοῦντος αὐτὸς ἴσως δεδμενος, σὺ δ' ᾖθης τὸν θεὸν δεκάζεσθαι, ... ὅστις ... ἀποστρέφεται τὰς παρὰ τῶν ἀδίκων δωρεάς.

Ist unsere Vermutung richtig, dann bietet der Aristeasbrief in Nr.30 ein Stück platonischer Überlieferung, das sicher nicht durch die Akademie zu dem alexandrinischen Juden gelangt ist und das entschieden älter ist als die meisten Parallelen; die besondere Affinität des Ps.-Aristeas zu jener Literatur, zu der auch Zaleukos' προοίμια νόμων gehören,[193] läßt vermuten, daß dieses Gut aus den hellenistischen Pseudopythagorica in den Aristeasbrief eingeflossen ist.

Auch Nr.16/§210 scheint mit zu den Gedanken von Nr.30

und deren Parallelen zu gehören; vielleicht ist Nr.16 nur durch die Redaktion des Ps.-Aristeas von Nr.30 getrennt worden. Die Antwort auf die Frage nach einer Definition der Frömmigkeit[194] ähnelt vor allem den Gedanken, die sich an der o.a. Epiktet-Stelle finden.

Arist Nr.16/§210	Epiktet II 14,11ff.
τὸ διαλαμβάνειν	μαθεῖν ὅτι πρῶτον τοῦτο
ὅτι πάντα διὰ παντὸς ὁ	ὅτι ἔστι θεὸς
θεὸς ἐνεργεῖ καὶ γινώκει	καὶ προνοεῖ τῶν ὅλων
καὶ οὐθὲν ἂν λάθοι ἄδικον	καὶ οὐκ ἔστι λαθεῖν αὐτὸν οὐ
ποιήσας ἢ κακὸν ἐργασά-	μόνον ποιοῦντα ἀλλ' οὐδὲ
μενος ἄνθρωπος°	διανοούμενον ἢ ἐνθυμούμενον...
ὡς γὰρ θεὸς εὐεργετεῖ	εἰ εὐεργετικὸν (το θεῖον)
τὸν ὅλον κόσμον	καὶ τοῦτον εὐεργετικόν.
καὶ σὺ μιμούμενος	
ἀπρόσκοπος ἂν εἴης	

Formal beginnt in Nr.16 mit ὡς γὰρ θεὸς ... der Gottesschluß; die Parallele läßt aber vermuten, daß auch die μίμησις θεοῦ aus der Vorlage mit übernommen wurde; nur durch den Gesprächspartner wird im Aristeasbrief der Sinn geändert: im besonderen ist es der König, der zur Nachahmung Gottes aufgefordert wird.[195]

Eine exakte Parallele zu Nr.16 ist Nr.2/§189. Die Auffassung (διαλαμβάνων), daß Gott jeden Gedanken kennt, ist wieder die Begründung für die Mahnung zur Gerechtigkeit. Die unscharfe Frage[196] und der Gottesschluß[197] sind vom Verfasser hinzugesetzt. Dennoch weist Zuntz, der Nr. 16 dem jüdischen Gut zugerechnet hatte, Nr.2 einer griechischen Schrift περὶ βασιλείας zu![198]

Jüdischen Einfluß auf des Gastmahl nimmt auch J.J. L e w i s an.[199] Der Verfasser vergleicht einige Passagen des Gastmahls mit Versen aus dem Gedicht des Ps.-Phokylides und stellt an einigen Punkten thematische Ähnlichkeiten fest. Dabei setzt er voraus, daß Ps.-Phokylides Jude war (was

wahrscheinlich, aber nicht sicher ist: auch christliche Herkunft ist möglich) und daß er vor dem Aristeasbrief anzusetzen ist (wofür es nun gar keinen Anhalt gibt). Gleiche Vokablen sind kaum benutzt, und auch die Sinnanklänge sind so gering, daß man keine einzige echte Parallele bezeichnen könnte. Dennoch schließt Lewis folgendermaßen: es bestünden thematische Ähnlichkeiten zwischen den Ps.-Phokylidea und dem Gastmahl im Aristeasbrief (bis dahin vermögen wir Lewis zu folgen); daß die Ähnlichkeiten nicht größer sind, liege daran, daß das Gastmahl die Gedanken weiter ausführen könne als das Gedicht, und überhaupt an der unterschiedlichen Form: "... while the poem is constructed in hexameters, the Letter is in prose."[200] Gleichwohl bestünde "a close association between the two works", und diese lasse sich nur dadurch erklären, daß Ps.-Aristeas Gedanken aus den Pseudo-Phokylidea als 'starting points' für das Gastmahl verwende. Da die Ps.-Phokylidea jüdisches Ethos verträten und Ps.-Aristeas vor diesen Versen abhängig sei, zeige dies sein "interest in Jewish apologetic". Daraus aber folge, "that part of the purpose of Aristeas at least is to command Judaism to the Gentile world."[201] - Gemessen daran, daß Tramontano und Fichtner die thematischen Ähnlichkeiten längst vermerkt hatten, muß des Verfassers Anspruch, mit diesen Anklängen sicheren jüdischen Einfluß auf das Gastmahl ausmachen und dazu noch eine Antwort auf die Fragen nach Zweck und Adressaten des Aristeasbriffes liefern zu können, vermessen erscheinen.

- Wenn sich auch in manchen Fällen bezüglich der Herkunft des von Ps.-Aristeas übernommenen Gutes keine sichere Entscheidung treffen läßt (Nr.5 und 43 gehören dazu),[202] glauben wir die größere Wahrscheinlichkeit einer griechischen Vorlage für das Gastmahl im Aristeasbrief selbst dort erwiesen zu haben, wo auch nicht vom AT ausgehende Forscher wie Zuntz und Tramontano Jüdisches vermuten.

IV. G O T T E S S C H L Ü S S E - A R T E N U N D F U N K T I O N

Die Hauptdifferenz zwischen der in cap.III angewandten Methode, Redaktion und übernommenes Material und damit gleichzeitig - wie wir sahen - griechische Gedanken von den Zusätzen des jüdischen Verfassers zu trennen, und den (unter einander verschiedenartigen) Versuchen von Fichtner und Zuntz liegt in der Scheidung innerhalb der einzelnen Antwort. Zuntz und Fichtner teilen sozusagen vertikal: von den 72 Antworten sei eine bestimmte Anzahl israelitisch bzw. jüdisch, eine andere Gruppe griechisch.[1] Demgegenüber ist unsere Scheidung eine horizontale: in der einzelnen Antwort steckt jeweils eine griechische Vorlage und ein Zusatz des jüdischen Verfassers. Dieser Zusatz ist durch eine Erwähnung Gottes kenntlich. Neben der Überzahl der Antworten, in denen sich die Trennung so durchführen läßt, gibt es einige, wo schon in der griechischen Vorlage Gott erwähnt wurde und dies dem Verfasser ausreichte, so daß er keinen eigenen Gottesschluß hinzufügte,[2] sowie einige Antworten, die gänzlich vom Verfasser selbst stammen.

Wir wollen uns jetzt dem eigentlich jüdischen Element im Gastmahl (wobei auch dieses natürlich schon hellenistisch beeinflußt sein konnte - Ps.-Aristeas lebte und schrieb ja in d e m Zentrum des Hellenismus: in Alexandria) zuwenden: den G o t t e s s c h l ü s s e n. Wir wollen prüfen, wie die Gottesschlüsse im einzelnen aussehen und welche Funktion sie in den einzelnen Antworten haben. Inhaltlich bedeutet dies: welche Aussagen macht Ps.-Aristeas über Gott, der jeweils im Schluß der Antwort genannt ist, und den König, an den sich die Antworten richten und dem im Kern der Antwort bestimmte Verhaltensmaßregeln gegeben werden.

1. G o t t g i b t

Unter den Gottesschlüssen sind jene am häufigsten, in denen Gott als der Gebende genannt ist. In allen diesen Schlüssen findet sich eine Konstruktion mit einem vom Stamme δω -, δο - abgeleiteten Wort; allein in Nr.8/§196 wird das Verb χαρίζεσθαι verwendet.[3] Am häufigsten gebraucht der Autor einen absoluten Genitiv: "... da Gott dir ... gibt (bzw. gab, gegeben hat)." In Nr.42/§249, 55/§257, 58/§270, 59/§271, 67/§282 und 72/§292 findet sich die Form θεοῦ διδόντος ; in Nr.20/§219 steht das Partizip des Aorist und in Nr.61/§274 und 65/§280 das des Perfekts von δίδοναι . Die gleiche Konstruktion mit dem Perfekt von δωρεῖσθαι findet sich in Nr.71/§290. Die in der Antwort empfohlene Haltung oder Fähigkeit wird sonst als δόμα (Nr.22/§224), δόσις (Nr.27/§229) oder δῶρον (Nr.23/§225, 28/§231 und 60/§272) Gottes bezeichnet. In den Gottesschlüssen von Nr.9/§197 und 21/§223 findet sich neben anderen Elementen auch der Hinweis auf Gott als den Geber: θεὸς δίδωσι.

Der gedankliche Gehalt all dieser Gottesschlüsse ist ähnlich: im Kern wird dem König eine Haltung oder Handlung empfohlen; der Gottesschluß drückt nun aus, daß die Haltung von Gott gegeben wird oder daß er den Impuls oder die Voraussetzung für irgendeine Handlung gibt. Die Geberschaft Gottes wird als Tatsache hingestellt, d.h. die im Kern der Antwort empfohlene Haltung eignet dem König schon, die empfohlenen Handlungen führt er schon aus. Die Gottesschlüsse nehmen also dem Kern der Antwort den Charakter einer Vorschrift; sie bestätigen dem König vielmehr, daß er die empfohlenen Tugenden und Handlungsweisen schon besitzt und daß dieser Besitz von Gott stammt.

Als Beispiele mögen Nr.59/§271 und Nr.27/§229 dienen: in Nr.59 werden dem König im Kern der Antwort μέριμνα καὶ φροντίς über die Rechtschaffenheit seiner Beamten empfohlen: καθὼς σὺ τοῦτο πράσσεις θεοῦ σοι τὴν σεμνὴν ἐπίνοιαν διδόντος .[4]

Ähnlich in Nr.27/§229: die Reihung der Antwort εὐσέβεια -

καλλονή - ἀγάπη wird mit Gott dadurch verbunden, daß letztere als Gabe Gottes bezeichnet wird: αὕτη γὰρ θεοῦ δόσις ἐστίν . Frage und Antwort sind bis hierher völlig unpersönlich; der Bezug zum König wird im Gottesschluß dadurch hergestellt, daß diesem der Besitz der ἀγάπη zugesprochen wird: ἣν καὶ σὺ κέκτησαι .[5]

In Nr.28 und 60 wird die im Kern der Antwort empfohlene Haltung im Schluß noch einmal aufgenommen (ἀγαθῶν ἐργάτην εἶναι ; καλοκἀγαθία)[6] und Gabe Gottes genannt. In Nr.62 werden diese beiden Formen kombiniert: die Fähigkeit, alles beurteilen zu können, ist eine Gabe Gottes; "du, o König, besitzt diese!"[7]

Auch der Gottesschluß von Nr.8/§196 ist formal hier einzuordnen. Aber die formale Existenz von Antwortkern und Gottesschluß ist nicht immer Anzeichen für eine übernommene Vorlage und den Zusatz des Verfassers: hier z.B. ist der Gottesschluß an eine Antwort angefügt, die ebenfalls vom Verfasser selbst formuliert ist. Der König fragt, wie er sein Reich (ἅπαντα) unversehrt bewahren und es den Nachkommen schließlich in demselben Zustande übergeben könne. Der jüdische Weise rät daraufhin: 'Indem du immer zu Gott betest, daß du gute Gedanken für deine zukünftigen Taten empfängst, und indem du die Kinder ermahnst, sich nicht durch Macht und Reichtum zu überheben.' Nun folgt der Gottesschluß: Gott sei es nämlich, der dies alles gebe, und sie hätten ihren Vorrang vor allen anderen nicht aus eigener Kraft.[8]

Die Aufforderung an den König, zu Gott zu beten oder ihn zu bitten, finden wir aber ebenfalls in einer Reihe von Gottesschlüssen, die unten noch zu behandeln sind. Als Beispiel mag hier der Schluß von Nr.25/§225 dienen: Δεῖ δὲ τὸν θεὸν λιτανεύειν, ἵνα ταῦτ' ἐπιτελῇται (nämlich die Gegner zu Freunden machen, was der Kern der Antwort rät); τὰς γὰρ ἁπάντων διανοίας κρατεῖ . - Aber auch außerhalb des Gastmahles findet sich im Aristeasbrief dieser Gedanke:

§17 betet (εὔχεσθαι) Aristeas zu Gott, er möge den König zur Freilassung der jüdischen Kriegsgefangenen bewegen, denn es ist Gott, der Herr über alles, der die guten und gerechten Taten und Gedanken der Menschen durchführt.[9]

Damit sind zwei der oben genannten Kriterien für vom Verfasser formulierte Aussagen gegeben, nämlich Parallelen zu Gottesschlüssen anderer Antworten und solche zu Stellen des Aristeasbriefes außerhalb des Gastmahles.[10]

Wie diese Parallelen auch den Antwortkern von Nr.8 als von Ps.-Aristeas stammend erwiesen, so ist der Gottesschluß von Nr.8 selbst wieder Indiz für Nr.22/§224. Auch Nr.22 hat formal einen Gottesschluß der hier behandelten Gruppe: der Ruhm der Könige wird als δόμα θεοῦ bezeichnet. Der Kern der Antwort führt auf die Frage, wie der König ohne Neid sein könne, an:

1.)Gott teilt allen Königen Ruhm und Fülle des Reichtums zu;
2.)niemand ist aus eigener Kraft König (... καὶ οὐδεὶς παρ' ἑαυτοῦ βασιλεὺς ἐστιν ; vgl. Gottesschluß Nr.8 ... καὶ οὐ δι' ἑαυτοὺς ἔχειν τὴν ὑπεροχὴν ἁπάντων).

Der zweite Teil der Antwort von Nr.22 wiederholt diesen Gedanken lediglich: Alle wollen nämlich an dieser Ehre teilhaben, können es aber nicht: θεοῦ γάρ ἐστι δόμα . Die Kommentatoren betonen auch richtig den jüdischen Charakter von Nr.22. Tramontano[11] verweist auf Sir 10,4, Sap 6,3 und besonders auf Prov 8,15ff. (wo allerdings die Weisheit spricht): δι' ἐμοῦ βασιλεῖς βασιλεύουσιν ... πλοῦτος καὶ δοξα ἐμοὶ ὑπάρχει , ...ἵνα μερίσω τοῖς ἐμὲ ἀγαπῶσιν ὕπαρξιν . Auch Zuntz[12] sieht als den Zweck dieses Abschnittes "to urge the Jewish view that 'kingship is given by God'." Dies darf aber nicht dahin mißverstanden werden, daß Ps.-Aristeas hier eine jüdische Vorlage ausschreibt; hier spricht der alexandrinische Jude Ps.-Aristeas selbst, und jüdische Parallelen belegen keine jüdischen Vorlagen, sondern nur, was schon feststeht: das Judentum des Verfassers.

Ein Problem textkritischer Art bietet Nr.23/§225. Der Kern

der Antwort verweist den König auf εὔνοια und φιλία ; der Schlußsatz lautet in den MSS : τὸ δὲ κεχαριτῶσθαι πρὸς πάντας ἀνθρώπους καὶ καλὸν εἰληφέναι παρὰ θεοῦ τοῦτ' ἔστιν κράτιστον . Die meisten Herausgeber und Übersetzer nehmen Anstoß an diesem Wortlaut; allein Pelletier scheint keine Schwierigkeiten zu sehen. Die weitest gehenden Änderungen nimmt Wendland vor; in seiner Übersetzung[13] läßt er Worte καὶ καλὸν und εἰληφέναι aus; in der Ausgabe schlägt er die Konjektur vor:[14] - καὶ καλὴν δόξαν εἰληφέναι δῶρον παρὰ ... Thackeray[15] und Andrews[16] ändern in καλῶν δώρων , und übersetzen "... is the best of good gifts to receive from God." Tramontano[17] entscheidet sich zwar - wie auch Meecham - für den vorliegenden Text, aber auch er kann den Text nicht ohne Änderungen übersetzen: "rendersi poi gradito a tutti gli uomini, ricevendo de Dio un sì bel dono, questo è il meglio." Zu ricevendo merkt er an: "(lett. e ricevere)". Auch Thackeray und Andrews lassen das καί in ihren Übersetzungen aus. Hier scheint uns auch die Lösung zu liegen: entweder hat καί eine nebenordnende Funktion, und dann ist ähnlich zu konjizieren, wie Wendland es vorschlägt, oder aber es ist so zu konjizieren, wie Tramontano, Thackeray und Andrews übersetzen, also das καί zu streichen. Letzteres scheint die einfachere Operation zu sein, die sich außerdem auf den Codex Marcianus 534 (bei Wendland V, bei Thackeray und Pelletier G)[18] stützt.[19]

Die Übersetzung müßte dann lauten: "Aber das Allen-Menschen-Angenehm-Sein als schönes Geschenk von Gott empfangen zu haben, das ist das Beste." - Damit wäre Nr.23 wie Nr.28 und 60 zu beurteilen: die in der Antwort angeratene Haltung (εὔνοια und φιλία) wird im Gottesschluß noch einmal aufgenommen (τὸ κεχαριτῶσθαι) und als Gabe Gottes deklariert.

Wird bei dieser Art des Gottesschlusses der Bezug auf den fragenden König erst durch einen Zusatz ('Du aber besitzt diese Tugend!') oder auch gar nicht deutlich gemacht, so ist die Konstruktion mit dem Genitivus absolutus eleganter: in den Nr.20, 42, 55, 58, 59, 61, 65, 67, 71 und 72 wird an

den Kern der Antwort der Gottesschluß angehängt, der die enge Verbindung zwischen Gott und König ausdrückt. In den meisten Fällen setzt Ps.-Aristeas betont mit der Konjunktion ὡς bzw. καθώς ein, die die Anwendung der Maxime der Antwort auf den König ausdrücken will;[20] in Nr.20 und 58 wird der König durch ein betontes σὺ δέ von anderen Personengruppen abgehoben. Das Hauptverb drückt dann den Besitz der Tugend oder ein entsprechendes richtiges Verhalten aus, das durch einen kausalen Genitivus absolutus begründet wird: "Du tust (schon) so, da Gott dir diese Tugend gab." Alle Genitivkonstruktionen sind durch σοι auf den König bezogen.

Was zählt nun der Verfasser des Aristeasbriefes im einzelnen als Gaben Gottes an den König auf? Zuerst einmal die ἡγεμονία selbst (Nr.20) und mit ihr verbunden die äußeren Attribute des Königtums: δόξα und πλοῦτος (Nr.8 und 22). Sodann die intellektuellen und moralischen Qualitäten des Königs: Klugheit (Nr.55, 58 und 61), Urteilskraft (Nr.62) und fromme Gesinnung (Nr.59 und 72). Auch die guten Beziehungen zwischen König und Untertanen werden durch wesentliche Gaben Gottes an den König hergestellt: Gott verleiht dem König δικαιοσύνη, ἐπιείκεια und φιλανθρωπία, die Kardinaltugenden eines Königs (Nr.65 und 71), oder auch summarisch: ein tugendhaftes und gnädiges Verhalten gegen alle Menschen;[21] dem König ist gegeben, Täter guter Taten zu sein.[22] Gleichzeitig verleiht Gott aber auch die positive Reaktion der Untertanen, das 'Ankommen' bei ihnen,[23] ihre Liebe (Nr.27).[24] Mit einem Wort: Gott gibt Willen und Fähigkeit zum Guten wie auch dessen Vollendung (Nr.67).[25] Schließlich wird auch die spezielle Tugend der εὐψυχία (Nr.9) als Gabe Gottes genannt.

2. G o t t v o l l e n d e t und b e w i r k t a l l e s

Vollendung, Lenkung, Regiment und Bewirkung aller Dinge werden Gott in weiteren, recht zahlreichen Gottesschlüssen zugesprochen. In diesen Schlüssen tritt der absolute Genitiv zurück,[26] finite Formen sind hier in der Überzahl (θεὸς τελειοῖ, κατασκευάζει, ἄξει, κυριεύει, ἡγεῖται);

daneben tauchen häufig substantivische Konstruktionen auf (θεοῦ δυνάμει, ἐνεργείᾳ, ἐπιφανείᾳ). Dieser Gruppe sind die Gottesschlüsse folgender Antworten zuzuordnen: Nr.7, 10, 19, 32, 33, 34, 37, 40, 41, 44, 46, 52, 53, 54, 56, 57, 63, 68 und 70.

Inhaltlich vollendet und lenkt Gott grundsätzlich alles,[27] besonders aber die Herzen der Menschen[28] auf das Beste hin.[29] Gott ist es auch, der dem König die Beschlüsse ausführt.[30] Im einzelnen sind die gleichen Bereiche Gottes Lenkung und Macht unterworfen, die auch schon durch die Geberschaft Gottes berührt wurden: die Herrschaft des Königs,[31] Annahme der Tugend,[32] verständiges Handeln[33] und der Erfolg der Kindererziehung.[34] Auch die Beziehungen zu den Untertanen werden berührt: gute Ratgeber wie Überzeugungskraft in der Diskussion[35] bedürfen göttlicher Bewirkung, und endlich ist es Gott, der das wichtige Band gegenseitigen Wohlwollens zwischen Herrscher und Beherrschten zustande kommen läßt.[36]

Zu dieser Art von Verfasser-Zusätzen gehört auch die noch zu behandelnde Nr.31/§236;[37] auch in Nr.22/§224 klingt der Gedanke der alles bestimmenden Macht Gottes via negationis an: alle Menschen wollen zwar König werden, können es aber nicht.[38]

Die in diesen Gottesschlüssen zutage tretende Gottesauffassung ist im Aristeasbrief durchgängig zu finden. Die jüdischen Übersetzer explizieren und spezifizieren eigentlich nur, was ihr Hohepriester für das ganze jüdische Volk feststellt: περὶ τῆς τοῦ θεοῦ δυναστείας δι' ὅλου τοῦ ζῆν ἡ σκέψις αὐτοῖς (sc. τοῖς Ἰουδαίοις) ἐστιν .[39] Durch alles offenbart sich Gottes Macht und überall ist sein Herrschaftsgebiet;[40] eine Macht ist es, die das ganze All durchwaltet.[41] Diese seine Macht erstreckt sich auch auf den Menschen,[42] der ja überhaupt seine gesamte Konstitution göttlicher Macht verdankt.[43]

3. Der König soll zu Gott b e t e n, Gott b i t t e n. Ist in all dem nicht der Mensch - und auch nicht ein so hervorragender Mensch wie der König - am Werk, unterliegen also praktisch alle wesentlichen Bereiche dem Regimente Gottes und ist alles Gelingen nur Gottes Gewchenk, dann verwundert nicht, daß dem König nicht etwa geraten wird, sich die entsprechenden Fähigkeiten zu erwerben oder sich sonst nach den Maximen zu richten, die im Kern der Antwort ausgesprochen Werden. Imperative oder Aufforderungen wird man in diesen Aussprüchen der Weisen denn auch vergeblich suchen, obwohl sie doch Lehren für einen König sein wollen. Die Ratschläge der jüdischen Übersetzer können sich konsequenter weise auch nur auf das Verhältnis des Königs zu Gott beziehen. So wird in einem Teil der Gottesschlüsse geraten, Gott um die entsprechende Tugend bzw. um die Vollendung einer Handlung zu b i t t e n. Wir wollen diese paränetische Konsequenz an Nr.25/§227 und 9/§197 verdeutlichen.

In Nr.25 fragt der König, gegen wen er sich gnädig[44] verhalten solle. Der jüdische Weise stellt darauf zwei Alternativen zur Auswahl: πάντες - ἐγώ . Alle glaubten, (nur) gegen die Freunde; er aber sei der Ansicht, (auch) gegen die Widersacher solle man sich gnädig zeigen, damit diese so zur Pflicht und zu ihrem eigenen Nutzen[45] zurückgeführt werden.

Der Gedanke gehört zur griechischen Popularphilosophie; das hat Zuntz[46] schon betont, und es muß stark verwundern, daß Fichtner[47] gerade diese Stelle für die "spätere jüd. Wsht" in Anspruch nimmt - bezeichnenderweise wieder, um die Diskontinuität des Aristeasbriefes zur älteren und, wie Fichtners Parallelen aus 4.Makk und Ps.-Phokylides zeigen, auch zur späteren jüdischen Weisheit aufzuzeigen.[48] - Die von Zuntz[49] beigebrachten Parallelen aus dem Gnomologium Vaticanum ed. Sternbach (dort Nr.82 und 370) lassen sich noch vermehren durch Gnom.Vat. Nr.508.[50] Letztere gibt auch die Alternative wieder, die bei Ps.-Aristeas zwischen πάντες und ἐγώ , Gnom.Vat. Nr.508 zwischen Solon und Kroisos

liegt. Dihle[51] weist die Alternative Position des Solon als Fortschritt gegenüber den vulgärethischen Anschauungen aus. - Interessant ist übrigens, daß die bei Ps.-Aristeas unter πάντες verzeichnete Position von Plato als δόξα τῶν πολλῶν bekämpft wird.[52]

Soweit zum Kern der Antwort. Der König könnte nun die Lehre aus der Antwort ziehen, daß er auch zu seinen Gegnern gnädig sein soll. Ps.-Aristeas begnügt sich damit aber nicht; seine Lehre sieht anders aus: Δεῖ δὲ τὸν θεὸν λιτανεύειν, ἵνα ταῦτ' ἐπιτελῆται·τὰς γὰρ ἁπάντων διανοίας κρατεῖ. Da Gott die Herzen[53] aller Menschen regiert, soll der König ihn bitten, damit dies vollendet wird. Die Vollendung liegt bei Gott; die Aufgabe des Königs beschränkt sich darauf, Gott um die Vollendung zu bitten. Geforderte Tugend ist nicht Klugheit, sondern Frömmigkeit.

Ähnlich verfährt der Gottesschluß zu Nr.9. Der König fragt, wie er Schicksalsschläge gleichmütig tragen könne. Der Weise rät ihm, sich bewußt zu sein, daß alle Menschen an Gütern und Übeln Anteil haben müssen. Diese Einsicht in einenTatbestand würde, das setzt dieser Satz voraus, dem König zu einer Seelenverfassung verhelfen, in der er τὰ συμβαίνοντα μετρίως φέρει. Aber damit nicht genug: diese Seelenhaltung - Ps.-Aristeas nennt sie εὐψυχία[54] - ist eine Gabe Gottes, den man anflehen muß (natürlich: um diese Gabe zu erhalten).[55]

Wie in Nr.9 fordern noch in Nr.5/§193, 24/§226, 25/§227, 29/§233, 36/§242, 39/§245 und 47/§256 die Weisen den König auf, Gott zu bitten oder zu ihm zu beten. D.h. auch formal, daß mit diesen Ermahnungen zum Gebet die Paränese einsetzt. Ausgenommen Nr.5[56] sind alle diese Gottesschlüsse Aufforderungen: ein Imperativ,[57] Aufforderungen mit δεῖ bzw. ἀναγκαῖον[58] und imperativische Infinitive.[59] Inhaltlich soll Gott gebeten werden, dem König die idealen Handlungen zu ermöglichen; ganz pauschal, daß der König alles Gute tut,[60] daß er die Lehren der Philosophie beachtet[61] und daß er sich keine Pflichtversäumnisse zu schulden kommen

läßt.[62] Wie um die εὐφυχία soll er auch um die μεγαλομέρεια [63] bitten.

In Nr.5/§193 wird der König zwar auch aufgefordert, Gott anzurufen, aber es fehlt eine imperativische Form. Der König fragt, wie er in kriegerischen Auseinandersetzungen unbesiegt bleiben könne, und der jüdische Weise rät ihm: 'Wenn er nicht sein Vertrauen auf Heeresmassen setze, sondern Gott immer[64] anrufe, damit er ihm, der in bezug auf alles gerecht handelt, die Vorhaben ausführt.'

Wollte man in Nr.5 an der Stelle trennen, wo der Hinweis auf Gott beginnt, so würde ein sinnarmer Teilsatz als mögliche Vorlage übrig bleiben. Dabei lebt aber die Aussage dieses Spruches von der Antithese. Läßt man aber die Antithese als Antwortkern gelten, so fehlt ein Gottesschluß, wie wir ihn in fast allen Fragen vorgefunden hatten. Wo dieser fehlt, darf man häufig die gesamte Antwort als Werk des jüdischen Verfassers annehmen.

Zuntz[65] sieht jedenfalls jüdisches Gedankengut: "Never was an answer like this given by a Greek adviser to a Greek king." Das Ereignis der Rettung Israels vor den Ägyptern am Roten Meer steht hier nach Zuntz' Meinung im Hintergrund: "... close verbal parallels have been found in Ps 19,8 (LXX), Ps Sal 17,33 and I Macc 3,19."

Prüft man diese Parallelen nach, so kann von wörtlicher Übereinstimmung kaum die Rede sein.[66] Wörtlich am nächsten kommt noch 2.Makk 8,18, wo Judas Makkabäus seinen Männern zuruft: οἱ μὲν γὰρ ὅπλοις πεποίθασιν ἅμα καὶ τόλμαις, ἡμεῖς δὲ τῷ παντοκράτορι θεῷ ... πεποίθαμεν. Vergleicht man Arist Nr.5 mit diesen jüdischen Parallelen (vor allem mit 2.Makk), so fällt auf, daß der Parallelismus der Antithese bei Ps.-Aristeas nicht völlig durchgehalten ist. Auf den ersten Teil ("Nicht auf Heereskräfte vertrauen!") folgt kein zweiter ("Vielmehr auf Gott vertrauen!"), sondern die Aufforderung zum Anrufen Gottes. Haben wir den oben erwähnten Gottesschlüssen

entnehmen können, daß die Aufforderung zum Gebet - statt einer weisheitlichen Ermahnung - zur Theologie des Ps.-Aristeas gehören, so liegt der Schluß nahe, daß Ps.-Aristeas seine Vorlage, in welcher der Parallelismus noch intakt war,[67] in seinem Sinne geändert hat.

Muß diese Vorlage nun unbedingt jüdisch gewesen sein?[68] Aus dem Text bei Ps.-Aristeas können wir dies nicht schliessen; eine deutliche Anspielung auf Gottes Heilshandeln - etwa beim Auszug aus Ägypten - suchen wir vergebens. In den angeführten jüdischen Parallelen ist dieser Bezug aber vorhanden: Ps 19 auf den Auszug aus Ägypten, 1. und 2.Makk auf die Niederlage des truppenmäßig weit überlegenen Sanherib (2.Kön19,35), Ps Sal schließlich wird vom erhofften Messias gehandelt. All diese Texte beinhalten ein Gedenken an oder eine Hoffnung auf jüdische militärische Machtentfaltung. Ps.-Aristeas aber liegt diese Tendenz fern.[69] Zudem läßt sich dieser Gedanke eben nicht nur im Judentum nachweisen. Die Situation von 1. und 2.Makk, nämlich die Ansprache des Führers eines zahlenmäßig unterlegenen Heeres vor der Schlacht, impliziert z.B. auch bei Xenophon[70] derartige Gedanken.[71] Zu solchen Ansprachen gehören historische Beispiele, wo hoffnungslose Minderheiten ihre Gegner schlugen,[72] und der Hinweis auf die eigene gerechte - und darum Gott oder den Göttern angenehme - und die ungerechte Sache der Gegner.[73] Die gleichen Elemente finden sich auch bei Herodot in der Antwort der Athener auf die Forderung des Makedonenkönigs Alexandros, sich dem Xerxes zu unterwerfen.[74]

Ist also dieser Gedanke nicht nur im Judentum, sondern auch gleichermaßen im griechischen Raum nachzuweisen, und läßt Ps.-Aristeas weder selbst vermuten, daß die gesamte Antwort Nr.5 von ihm selbst stammt, noch, daß seine Vorlage jüdisch ist, so muß die Herkunft offen bleiben. Allein die Bearbeitung sollte sichtbar geworden sein!

Haben wir hier Vorlage und Verfasserzusatz getrennt, so können wir auch Fichtners Anspruch auf diesen Text als Weisheitszeugnis behandeln. Unter den "Belege(n) aus der späteren Wshtslit., in denen die Verbindung von Religion und Sittlichkeit ... zum Ausdruck kommt," führt er auch diese Stelle an. "Arist 193 wird "Gott anrufen" und "gerecht handeln" als Pflicht des Königs genannt."[75] Beide Angaben beziehen sich auf den Gottesschluß, sind also nicht zu einer wie auch immer gearteten Vorlage zu rechenn.[76]

Auch Nr.43/§§250f. ist unter diese Gottesschlüsse einzureihen, wenn auch formal einige Unterschiede bestehen. Der König fragt hier danach, wie er mit seiner Frau harmonisch zusammenleben könne. Die Antwort eröffnet eine Einsicht in das Wesen des weiblichen Geschlechts:[77] es ist verwegen und energisch in der Ausführung seines eigenen Willens, dazu leicht umgestimmt durch irrige Meinungen und schwach. Man müsse aber vernünftig mit den Frauen umgehen und es nicht zum Streit kommen lassen. "Denn das Leben wird nur recht geführt, wenn der Steuermann weiß, auf welches Ziel er die Fahrt richten soll."[78]

Die Vorlage für Nr.43 wird nicht deutlich. Gegen eine Herkunft aus der israelitischen Weisheit spricht, daß an dieser Stelle offensichtlich eine Definition der Frau geboten werden soll, aus der sich dann der Ratschlag für das Verhalten ihr gegenüber ableitet, während aus der israelitischen Weisheitsliteratur hauptsächlich Gegenüberstellungen von Frauentypen bekannt sind. Daher handelt es sich hier auch nicht um eine Warnung vor der zänkischen und streitsüchtigen Frau, wie Fichtner annimmt.[79] Einige Motive klingen an griechische Gedanken an,[80] ohne daß diese Beziehung greifbar wäre. Die Bedeutung des vorletzten Satzes bleibt im Zusammenhang unklar; deutlich ist aber wieder der Charakter des Gottesschlusses, der den zuvor gegebenen Rat ("Vernünftig sein und es nicht zum Streit kommen lassen") um biegt in eine Ermahnung zur Anrufung Gottes.[81]

4. Paralleles Verhalten Gottes und Aufruf zur Nachfolge

In den bisher behandelten Gottesschlüssen, die den überwiegenden Teil der Antworten des Gastmahls beschließen, wurde dem Menschen nur ein geringer Handlungsspielraum zugestanden. Gott gab Gedanken und ihre Ausführung, er bewirkte Haltungen und vollendete Handlungen des Königs, kurz: Gott wurde so übermächtig und allentscheidend geschildert, daß selbst einem so herausgehobenen Menschen wie dem König praktisch keine Aktivität blieb. Aktiv werden konnte er allein durch das Gebet; Gott zu bitten, erschien als seine vornehmste Aufgabe.

Ein nun zu besprechender Teil von Gottesschlüssen gesteht dem König doch eine höhere Qualität zu, ohne seine völlige Abhängigkeit aufzuheben: Gott, seine Eigenschaften und Handlungsweisen, sollen dem König als V o r b i l d dienen. Über die Allmacht Gottes hinaus, der es sich zu unterwerfen gilt und die dem König nur das Gebet beläßt, werden Handlungen und Eigenschaften Gottes ausgesagt, die der Herrscher als Vorbild seiner eigenen Handlungen und Eigenschaften betrachten und denen entsprechend er handeln muß. Es wird zu untersuchen sein, welchem Vorstellungsbereich das Gottesbild dieser Gottesschlüsse antstammt.

Als Beispiel für diese Gruppe mag Nr.3/§190 dienen.[82] Der König fragt dort, wie er gleichgesinnte[83] Freunde haben könne. Der Übersetzer antwortet: "Wenn sie sehen, daß du den Völkern, über die du herrschst, viel Fürsorge angedeihen läßt." Soweit der Kern der Antwort; nun der Gottesschluß: "Dies wirst du aber tun, wenn du siehst, wie Gott den Menschen wohltut, indem er ihnen Gesundheit, Nahrung und alles übrige zur rechten Zeit verschafft."

Der Kern der Antwort beinhaltet eine Hauptaussage des hellenistischen Königsideals; Pronoia und Euergesia des Königs für die Untertanen sind wohl die wichtigsten Legitimationen des Königtums bei den Griechen. Diese Haltung des εὐεργέτης der der König ja sein soll, obwohl nie er, sondern nur Gott

so genannt wird, gewinnt der König nun nicht als eine Gabe Gottes oder durch dessen anderweitige Unterstützung, um die er etwa bitten müßte, sondern dadurch, daß er darauf achtet, wie Gott sich als Herrscher des Alls verhält. Der König soll sich also Gott zum Vorbild nehmen und wie dieser handeln. Allerdings kann er dies nur analog zu Gott: die "elemental human needs"[84] kann nur Gott befriedigen, nicht der König. Hier verleugnet der Verfasser sein Judentum nicht: κατὰ καιρόν klingt an Ps 103,27 LXX an σὺ δίδως τὴν τροφὴν αὐτῶν (πάντων) ἐν εὐκαιρίᾳ.

Auch im Gottesschluß zu Nr.49/§259 wird Gottes Handeln als Vorbild für den König herausgestellt, und dort wird als χορηγία Gottes ὑγεία καὶ εὐαισθησία καὶ τὰ λοιπά genannt. Auch dort ist die Parallele im beiderseitigen Verhalten nicht völlig durchzuhalten, aber der Sinn ist klar: Wie Gott (als Weltherrscher) für alle Menschen sorgt, so soll der König mit seinen Mitteln in seinem Herrschaftsbereich für seine Untertanen sorgen.

Auf Gott zu blicken, rät der Gottesschluß dem König auch in Nr.4/§§191f. Die Frage bezieht sich auf das Verhältnis des Königs zu denjenigen, die er in seinen Audienzen abschlägig bescheiden muß. Er werde, so rät der jüdische Weise, auch bei diesen in gutem Rufe stehen, wenn er gegen alle das gleiche (gerechte und milde) Verhalten zeige und seine Gewalt nicht mißbrauche. Eine solche Handlungsweise werde er aber erlangen, wenn er auf Gott blicke, der denen, die es wert sind, ihre Bitten erfülle, denjenigen aber, deren Bitten er nicht stattgebe, das Schädliche ihrer Wünsche durch Träume oder Taten kundtue; auch strafe er sie nicht gemäß ihren Sünden oder seiner Macht, sondern sei milde.

Daß nicht nur das Letzte, der Hinweis auf Gottes Milde, Zusatz des Verfassers ist, folgt nicht nur aus der Parallele zu Nr.3 und den übrigen Gottesschlüssen, die das Handeln Gottes als paradigmatisch für den König bezeichnen; dafür spricht auch eine sachliche Parallele in einem ohne Zweifel vom Verfasser stammenden Teil, nämlich der Beglaubigung der

Übersetzung durch die jüdische Gemeinde Alexandrias. Verfolgt man §§313ff., wie Theopomp gehindert wird, eine nicht sanktionierte Übersetzung des AT zu verwenden, so kann man das Verhalten Gottes dort nur als einen Spezialfall zu der allgemeinen Regel in Nr.4 betrachten. Ganz offensichtlich hielt der Verfasser das Unternehmen Theopomps, unvollkommen übersetzte Teile des AT zu verwenden und damit die Heilige Schrift zu profanieren, für todeswürdig.[85] Gott aber verhängt nur einen vorübergehenden Wahnsinn über den Dichter und erklärt ihm durch einen Traum, wofür er gestraft wurde.[86] Hier wird Gottes ἐπιείκεια , die so oft im Gastmahl konstatiert wird, einmal demonstriert.[87]

Vielleicht setzt der Zusatz des Verfassers aber sogar noch früher ein. Die Warnung vor dem Mißbrauch der Macht ist dem Verfasser ein wichtiges Anliegen: der Nachdruck, der in der Eleazar-Rede gerade auf diesen Punkt gelegt wird, läßt ihn den Heiden als eine Hauptaussage der jüdischen Ethik erscheinen. Die ähnlichen Wendungen in §§147f.[88] haben Wendland an dieser Stelle zur Konjektur veranlaßt: τῇ περὶ σεαυτὸν ἰσχύι + πεποιθώς .[89] Doch selbst wenn man ihm hierin nicht folgt,[90] ist die Identität der Gedanken doch offenkundig.[91] Auch das μηδὲν ὑπερηφάνως gehört in diesen Zusammenhang; es warnt vor der das Recht wie das rechte Maß verletzenden Haltung des Mächtigen.[92]

Der Adressat der Äußerungen im Gastmahl gibt aber auch einen Hinweis für die Interpretation der Allegorese. Der König soll sich analog zu Gott verhalten und etwaige ἁμαρτάνοντες milde behandeln. Die Häufung dieser und ähnlicher Aussagen läßt vermuten, daß eine historische Situation dem jüdischen Verfasser des Aristeasbriefes Anlaß zu diesen Mahnungen gab.[93] Das würde aber für die Aussagen der allegorischen Erklärung des Eleazar bedeuten, daß auch diese nicht Selbstzweck oder zufällige theologische Äußerungen sind, sondern mit Bedacht in eine historische Situation hinein wirken wollen. Aus einer Vorlage übernommen wäre demnach nur der Rat zum πᾶσιν ἴσος , eine Forderung, die aller-

dings zum hellenistischen Königsideal gehört.[94]

Noch knapper ist diese Parallelisierung von König und Gott in Nr.6/§194, 13/§207, 14/§208, 15/§209 und 18/§212. Dem König wird eine Haltung oder Handlung anempfohlen, und zur Begründung für den Rat wird auf Gottes Handeln verwiesen: καὶ γὰρ ὁ θεὸς ... διδοὺς ἀνοχάς,[95] ... τοὺς ἀνθρώπους ἅπαντας ἐπιεικείᾳ ἄγει,[96] ... ἐλεήμων ἐστί,[97] ... φιλοδίκαιός ἐστιν,[98] ... διὰ παντὸς τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ προσημαίνει μέγιστα.[99]

Von diesen Antworten verlangt noch Nr.13/§207 unsere genauere Betrachtung wegen der in ihr enthaltenen Goldenen Regel. Als Quintessenz der Weisheit wird sie vorgestellt,[100] und mit ähnlich hohem Anspruch wird sie auch in den Gnomologien überliefert,[101] wie sie auch Mt 7,12 (und später bei Hillel) als Zusammenfassung der gesamten Lehre erscheint.[102] Der Frage nach dem Ursprung der Goldenen Regel soll und kann hier nicht nachgegangen werden,[103] und auch nicht der nach ihrem Auftauchen im griechischen und jüdischen Bereich.[104] Nur die Verwendung dieser Lebensregel im politischen Raum soll hier interessieren. Schon bei Herodot 3,142 steht sie in einem solchen Zusammenhang, hat aber noch keinen besonderen politischen Aussagewert,[105] sondern bleibt im zwischenmenschlichen Bereich. Anders ist schon die Verwendung bei Herodot 7,136 zu bewerten.[106] Hier wird die Goldene Regel auf ein ἀδικεῖν zwischen Staaten in Anwendung gebracht, wenn auch dies außenpolitische Verhältnis gleichsam personalisiert dargestellt wird: Xerxes i s t der persische Staat. Von diesem Gebrauch der Goldenen Regel läßt sich ihre Aufnahme in ein politisches Programm bei Isokrates II 24 herleiten.[107] Auch hier wird der Autokrat zwar als einzelner angesprochen, jedoch als Personifikation des von ihm beherrschten Staates angesehen: "Verhalte dich gegen die schwächeren Staaten so wie du selbst wünschst, daß die stärkeren sich gegen dich verhalten."[108] Dies erhellt auch aus einem Vergleich mit den programmatischen Ausführungen des Isokrates im Panegyrikos:[109] die alten Athener haben

sich - als Polis - zu den schwächeren Staaten so verhalten, wie sie hofften, daß die stärkeren Staaten sich ihnen gegenüber verhalten würden.

In einem anderen, aber ebenfalls politischen Sinn findet sich die Goldene Regel im Nikokles des Isokrates.[110] Diese Schrift fingiert eine Ansprache des jungen Monarchen an seine Untertanen, in der er ihnen Ratschläge für ihr politisches Verhalten gibt. In §61 werden sie zum Wohlverhalten untereinander angehalten: "Worüber ihr zürntet, wenn ihr es von anderen erlittet, das tut nicht (selber) anderen an!"[111] Hier steht die Goldene Regel nicht anders, als sie auch schon von den Sophisten verwendet wurde, nämlich als Aufforderung zum gegenseitigen maßvollen Handeln, das innenpolitisch seine Früchte trägt. Den gleichen Rat läßt Isokrates den Nikokles auch §49 geben, nur daß dort Vergleichsmaßstab nicht die Gegenseitigkeit des Handelns der Bürger untereinander ist, sondern die möglichen politischen Handlungen des Königs: "Ihr müßt euch gegen die anderen so verhalten, wie ihr wollt, daß ich mich gegen euch verhalte!"[112] Und vollends ausgebaut zu einer hierarchischen Regel erscheint die Goldene Regel am Schluß derselben Rede sogar als κεφάλαιον τῶν εἰρημένων : welche Haltung die Bürger von ihren Untergebenen erwarten, diese sollten sie selbst dem König entgegenbringen.

Die Tendenz der Entwicklung im politischen Gebrauch der Goldenen Regel führt also von der Relation des ἀδικεῖν und ἀδικεῖσθαι zwischen Gleichen zur Verhältnisbestimmung zwischen verschieden Mächtigen. Dabei setzt die Ausgangsphase eine prinzipielle ἰσότης zwischen den Partnern bzw. Gegnern voraus, während die Anerkennung der Machtunterschiede eigentlich nur eine μετριότης anraten kann, d.h. den Untergebenen εὔνοια , den Herrschenden πραότης oder ἐπιείκεια .[114] Die politische Anwendung im letzteren Sinne kann sich aber nur auf Personen mit mittlerem politischem Status beziehen.[115] Ein Ratschlag f ü r d e n H e r r s c h e r läßt sich durch die Goldene Regel nur im außen-

politischen Bereich ausdrücken; dabei muß jedoch konzediert sein, daß es mächtigere Staaten gibt.[116] Ist der Herrscher aber Weltherrscher oder treten andere Staaten überhaupt nicht ins Blickfeld, wie dies bei Ps.-Aristeas der Fall ist, dann kann die Goldene Regel eigentlich nicht als Ratschlag für einen Herrscher verwandt werden.

Sehen wir uns die Goldene Regel im Aristeasbrief an, so fällt zunächst ihre textliche Unstimmigkeit auf: der doppelte εἰ -Satz ist sicher verderbt. Mendelssohn hatte das zweite εἰ durch ἢ ersetzt. Diese Konjektur nimmt Wendland auf:[117] " ἢ bene coni. Mend. (sic νουθετεῖς leg.)" Der Sinn wird dadurch aber nicht verbessert: wieso straft der König überhaupt die καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ τῶν ἀνθρώπων ? Stimmig wird der Text nur, wenn es sich um e i n e n chiastisch gebauten εἰ -Satz mit zwei Prädikaten und zwei Objekten handelt: ..., εἰ πράσσοις τοῦτο πρὸς τοὺς ὑποτεταγμένους καὶ τοὺς ἁμαρτάνοντας ... ἐπιεικέστερον νουθετοῖς .Die Worte ἢ τοὺς καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς τῶν ἀνθρώπων können dann nur noch Parenthese sein: Der König soll sich nicht nur gegenüber den anständigen Leuten, sondern auch und gerade gegenüber den Straffälligen ἐπιεικῆς erweisen.[118] Wendland hatte also die einzig richtige Konjektur Mendelssohns mißverstanden.[119]

Gehen wir von diesem Text aus und vergleichen wir ihn mit den oben betrachteten Anwendungen der Goldenen Regel im politischen Bereich: im Aristeasbrief weicht sie stark von den bei Herodot und Isokrates gefundenen Möglichkeiten ab. Wie wir oben schon festgestellt hatten, ergeben sich schon aus dem Bilde, das Ps.-Aristeas von seinem König Ptolemaios zeichnet, Schwierigkeiten für die Verwendung der Goldenen Regel als Rat an einen unumschränkten Monarchen. Diese Schwierigkeiten ließen sich beheben, wenn als den Herrscher überragende Größe Gott eingeführt würde.[120] Obwohl ein solcher Gedanke dem Ps.-Aristeas nicht grundsätzlich fremd wäre, finden wir ihn hier nicht; der Schlußsatz parallelisiert Gottes und des Königs Verhalten zu den Menschen und

läßt sich, schon von den anderen Gottesschlüssen her, nicht in den Gedankengang der Goldenen Regel pressen.

Für den Gebrauch der Goldenen Regel im Aristeasbriefe kann nur soviel festgestellt werden: die Anwendung der Goldenen Regel im politischen Bereich bezieht sich auf das Verhältnis zwischen verschieden mächtigen Größen (Staaten oder Personen) mit der Tendenz, vor einem Mißbrauch der Macht zu warnen. Auf diese Pointe kam es dem Verfasser hauptsächlich an, und ihretwegen verwandte er wohl auch die Goldene Regel, obwohl sie sich nicht auf einen als einzigen betrachteten Monarchen anwenden läßt. Wir haben schon oben[121] festgestellt, daß die Warnung vor Machtmißbrauch ein Hauptanliegen des Ps.-Aristeas ist. Die auffällige Bezugnahme auf Untertanen, die sich verfehlt haben,[122] fanden wir in keiner anderen Form der Goldenen Regel: sie könnte uns wieder bei der Fixierung der historischen Situation des Aristeasbriefes von Nutzen sein.[123]

Auch einenHinweis auf die Quellen des Gastmahls können wir noch der Betrachtung von Nr.13 entnehmen: wir hatten oben[124] als mögliche Quellen des Gastmahls griechische und jüdische Spruchweisheit sowie eine Schrift περὶ βασιλείας angenommen. Die Goldene Regel würde man zunächst in der griechischen Spruchweisheit ansiedeln; die obigen Ausführungen belegen jedoch einen politischen Gebrauch der Goldenen Regel z.B. in der als Schrift περὶ βασιλείας überlieferten Isokrates-Rede ad Nicoclem.[125] Es besteht also die Möglichkeit, daß Ps.-Aristeas mehr Material als bisher angenommen aus der Literatur περὶ βασιλείας entnommen hat, daß also gnomisches Gut auf diesem Weg in den Aristeasbrief gelangte.

Formal nicht gleich, aber in ähnlichem Sinne wie die vorangenannten Gottesschlüsse ist der von Nr.17/§211 zu bewerten. Erfragt wird eine Definition des Königtums.[126] Die Antwort wird mit der alten Gnome gegeben: das Königtum besteht in der Selbstbeherrschung.[127] Frage und Antwort entsprechen einander nicht ganz: Ps.-Aristeas hat wieder zu einer vorliegenden Gnome eine Frage selbst formulieren müs-

sen und wurde dabei dem Inhalt der Gnome nicht ganz gerecht. Passender ist schon die Frage zu der Dublette von Nr.17 in Nr.21/§221.[128] Auch in Nr.17 erwartet man eigentlich eine ähnliche Formulierung.[129] - Die bei der Behandlung der Goldenen Regel ausgesprochene Vermutung, Stücke der Gnomologienliteratur können auch durch die Vermittlung der Literatur περὶ βασιλείας in den Aristeasbrief gelangt sein, wird hier bestätigt. In einigen Gnomologien wird folgender Ausspruch überliefert: Σωκράτης ἔλεγεν ἐκεῖνον μόνον βασιλέα εἶναι τὸν δυνάμενον ἄρχειν τῶν οἰκείων παθῶν .[130] Sternbach hat nun sicher zu Recht vermutet, daß die Überlieferung ΣΩΚΡΑΤΗΣ verderbt ist aus ΙΣΟΚΡΑΤΗΣ,[131] zumal sich auch eine Überlieferung der Gnome unter dem Namen des Isokrates findet. Gerade die Isokrates-Rede ad Nicoclem ist aber für uns bedeutsam, gilt sie doch als ältester Vertreter der hellenistischen Literaturgattung περὶ βασιλείας. Auch an den Stellen Nr.17 und 21 läßt sich der Text auf Formulierungen zurückführen, die die Tradition aus Isokrates schöpfte.[132] Aus der Literatur περὶ βασιλείας ist das Ideal der Selbstbeherrschung dann in die offizielle und inoffizielle Königstitulatur übergegangen.[133]

Obwohl die Herkunft der beiden Antworten im Aristeasbrief aus dem hellenistischen Gedankengut evident sein sollte, finden wir die gegensätzliche Auffassung. Fichtner findet das Motiv in der israelitischen Weisheit:[134] "Die älteste der bibl. Prov-Sammlungen vergleicht einen Mann, dem Selbstbeherrschung fehlt, einer Stadt, in die man eine Bresche gelegt hat (25,28 vgl. 5,23), und dem gegenüber bezeichnet Arist 221f als vornehmste Herrschertugend die Selbstbeherrschung." Immerhin sind die Mahnungen zur Selbstbeherrschung - an sich recht häufig in der altorientalischen Weisheitsliteratur[135] - zumindest in der israelitischen Weisheit nie an einen König gerichtet. Im Gegenteil wird recht offen von den Gemütsbewegungen des Königs gesprochen,[136] die mit gewaltigen Naturerscheinungen parallelisiert werden und im Sinne

der griechischen Gnome πάθη sind. - Wie wenig Fichtner das Problem einer Grenzziehung zur griechischen Weisheit hier erfaßt, mag aus einem Satz aus dem gleichen Zusammenhang hervorgehen: "Der oberste Grundsatz für das Handeln ist hier (sc. in der altorientalischen Weisheitsliteratur): Vorsicht und Mäßigung." Und dazu merkt er an: " 'Μηδὲν ἄγαν '(Solon) und 'aurea mediocritas' (Horaz)."[137]

Isokrates rät: ἀλλὰ κρατῆς τῶν ἐπιθυμιῶν μᾶλλον ἢ τῶν πολιτῶν ; Ps.-Aristeas formuliert μὴ τῷ πλούτῳ καὶ τῇ δόξῃ (πλοῦτος καὶ δόξα ist im Gastmahl die mehrfach gebrauchte umschreibung der Königsmacht)[138] φερόμενον ὑπερήφανον καὶ ἄσχημόν τι ἐπιθυμῆσαι . Die Veränderung im Aristeasbrief läßt wieder das Hauptinteresse des Verfassers erkennen: die Warnung vor dem Mißbrauch der Macht. Bei Isokrates fordert der Text, was auch von jedem Privatmann zu fordern ist: die Beherrschung der Begierden. Ps.-Aristeas spricht dagegen von der Versuchung, der gerade der König ausgesetzt ist, daß er nämlich durch seine Macht veranlaßt wird, etwas zu verlangen, was ihm nicht ziemt und was er eigentlich nicht braucht. Denn alles, was er braucht, steht ihm zur Verfügung: Gott hat es ihm ja bereits gegeben, wie in den oben behandelten Gottesschlüssen behauptet wird.[139] Daß diese Interpretation richtig ist, beweist der Gottesschluß: Gott ist ἀπροσδεής und ἐπιεικής . Sollte die Antwort dem König nichtsanderes empfehlen als Selbstbeherrschung und (relative) Bedürfnislosigkeit, dann wären die Worte καὶ ἐπιεικής sinnlos. Ein besonderes Problem bietet die Frage, ob diesen Ausführungen eine Aktualität zukommt, ob also der Verfasser des Aristeasbriefes ein bestimmtes Begehren des Königs im Auge hatte, das sich auf etwas richtete, was seiner Meinung nach ὑπερήφανον καὶ ἄσχημον war.[140] Der Gottesschluß macht zudem noch deutlich, daß GottesHandeln zwar vorbildlich, aber doch auch für den König als unerreichbar angesehen wurde: Gott ist ἀπροσδεής, dem König wird aber nur geraten: μὴ πολλῶν ὀρέγου ; Gottes Vorbild ist also nur κατὰ τὸ δυνατόν verpflichtend.[141]

Nr.21 differenziert dagegen die unterschiedlichen ὁρμαί der Menschen;[142] der Menge steht der Sinn nach Essen, Trinken und Lieben,[143] den Königen aber nach Landerwerb; "in allem aber ist Mäßigung gut." - Diese allgemeine popularphilosophische Mahnung[144] geht zwanglos in den Gottesschluß über, sich mit dem von Gott Gegebenen zufrieden zu geben: nur ein kleiner Schritt führt von der (griechischen) Mässigung zur (jüdischen) Bescheidenheit.

Eine Anspielung auf jüdisches Gut, nämlich die Lehre vom יצר הרע, glaubt Tramontano hier zu entdecken.[145] Zwei Gründe sprechen aber u.E. gegen die Vermutung Tramontanos: die Nähe der griechischen Formulierungen sowie die unterschiedlichen Äquivalente des hebräischen יצר.

1.) Daß b e i d e Formulierungen (Nr.17 und 21) griechischem Denken entspringen, macht die Parallelisierung klar: τὸ καλῶς ἄρχειν ἑαυτοῦ (Nr.17) - τὸ κρατεῖν ἑαυτοῦ (Nr.21) - ἄρχε σαυτοῦ (Isokrates); μὴ ἐπιθυμῆσαι (Nr.17) - μὴ συγκαταφέρεσθαι ταῖς ὁρμαῖς (Nr.21) - ἀλλὰ κρατῆς τῶν ἐπιθυμιῶν (Isokrates II 29).

2.) Tramontano bezieht sich nur auf Nr.21 und dort speziell auf die ὁρμαί, die allen Menschen φυσικόν sind. Schon die pluralische Formulierung ὁρμαί schließt die Lehre vom 'bösen Trieb' aus: wo dieser gemeint ist, wird er stets im Singular erwähnt. Bousset-Greßmann[146] zählen als griechische Äquivalente des יצר הרע auf: ἔννόημα, διαβούλιον, ἐνθύμημα, ἐπιθυμία. Zwischen dieser Grundbefindlichkeit des Menschen, die freilich auch von Gott angelegt ist, und dem Gesetz hat der Mensch sich zu entscheiden.[147] An unserer Stelle handelt es sich dagegen um eine Vielzahl von ὁρμαί, die - wie der weitere Text verdeutlicht - keineswegs zu unterdrücken, sondern nur zu mäßigen sind: πλὴν ἐν πᾶσι μετριότης καλόν.[148] Tatsächlich sind diese ὁρμαί Negativa; aber wenn darunter auch das Streben der Könige nach Landbesitz erwähnt wird, was bei Isokrates[149] als eine legitime Aufgabe des Königs ge-

nannt ist, wird klar, daß hier nur das Übermaß verurteilt wird.

Haben die bisher behandelten Gottesschlüsse den König aug Gottes Vorbild lediglich dadurch verwiesen, daß dem König die entsprechende Eigenschaft oder Handlung Gottes einfach genannt wurde, so wird er in einer weiteren Gruppe direkt aufgefordert, Gott bzw. dessen Vorbild zu folgen. - Der Gottesschluß von Nr.45/§254 konstatiert, 'daß Gott den ganzen Kosmos mit Milde[150] und ohne jeden Zorn regiert': τοῦτῳ δὲ κατακολουθεῖν ἀναγκαῖον ἐστί σε, ἔφησεν, ὦ βασιλεῦ . Ähnlich lauten die Gottesschlüsse von Nr.11/§205,[151] 49/§259[152] und 64/§279.[153]

Sachlich besteht hingegen kein Unterschied, ob Gottes Verhalten dem König einfach beschrieben wird, ob dieser zur Nachfolge aufgefordert wird oder auch zur N a c h a h m u n g. Einige Gottesschlüsse sprechen nämlich von einem Imitieren (μιμεῖσθαι) Gottes. Der Frage nach der Herkunft des Motivs, den König als Nachfolger oder Nachahmer Gottes zu betrachten, soll im nächsten Kapitel nachgegangen werden. Hier soll nur dies festgehalten werden: die Antwort, die wir dort erhalten werden, gilt nicht nur für die drei Gottesschlüsse Nr.1/§188, 16/§210 und 66/§281, in denen der terminus μιμεῖσθαι gebraucht ist, sondern für diese ganze Gruppe von Gottesschlüssen, in denen die Vorbildlichkeit des göttlichen Regiments für das irdische des Königs behauptet wird. Und das bedeutet, daß dieses Motiv nicht nur am Rande der politischen und theologischen Anschauungen des.Ps.-Aristeas steht.

5. A u s n a h m e n

Neben den behandelten Gruppen von Gottesschlüssen gibt es einige Antworten, in denen ein Gottesschluß überhaupt zu fehlen scheint. Es handelt sich um die Nr.26/§228, 31/§236 und 35/§240. Nr.26 hatten wir schon in cap.III behandelt. Unsere Untersuchung hatte ergeben, daß der Verfasser eine - wahrscheinlich pythagoreische - Vorlage mit einer Rangfolge der Verehrungswürdigkeit mit Hinweisen auf entsprechende

Anordnungen in der Thora versehen hatte. Die Erwähnung Gottes in diesen Zusätzen reichte dem Verfasser offenbar aus, die in §235 erwähnte Überbietung der griechischen Philosophie durch ein 'Ausgehen von Gott' zu erreichen.

Solche Erwähnungen Gottes finden sich auch in Nr.31 und 35. In Nr31/§236 antwortet der jüdische Weise auf die Frage, ob Klug-Sein (φρονεῖν) lehrbar ist, mit einem Satz über die Konstitution der menschlichen Seele: "Es ist die Beschaffenheit der Seele, durch göttliche Macht alles Schöne aufzunehmen, das Gegenteilige aber abzustoßen." Ob die Worte διὰ θείας δυνάμεως erst von dem Verfasser eingefügt wurden, ob sie sich schon in einer eventuellen Vorlage fanden oder ob die ganze Antwort von Ps.-Aristeas selbst formuliert wurde, ist nicht zu entscheiden;[154] die ähnlichen Formulierungen in anderen Gottesschlüssen lassen eine Einfügung noch am ehesten möglich erscheinen.[155] Wie dem auch sei: der Verfasser hielt die Worte διὰ θείας δυνάμεως offensichtlich für eine ausreichende Erwähnung Gottes.

Auch in Nr.35/§240 fehlt der Gottesschluß, aber hier ist die ganze Antwort mit ziemlicher Sicherheit vom Verfasser selbst formuliert. Der König erkundigt sich, wie er nichts Ungesetzliches tun könne, und sein Gast antwortet ihm: "Wenn du erkennst, daß Gott den Gesetzgebern die Gedanken gab, um das Leben der Menschen zu erretten, dann dürftest du ihnen folgen." (... ἀκόλουθος εἴης ἂν αὐτοῖς .) αὐτοῖς kann sich im vorliegenden Text nur auf die Gesetzgeber (οἱ νομοθετήσαντες) beziehen, nicht auf die ἐπίνοιαι τῶν νομοθετησάντων . Gemeint sind natürlich dennoch die Gesetze, und Nr.35 erweist sich so als Dublette zu Nr.64/§279, wo der König fragt: Τίσι δεῖ κατακολουθεῖν τοὺς βασιλεῖς, Ὁ δὲ ἔφη ° τοῖς νόμοις, ἵνα δικαιοπραγοῦντες ἀνακτῶνται τοὺς βίους τῶν ἀνθρώπων .Die Hochachtung vor dem Gesetz weist über die Anschauung des Hellenismus zurück in die Klassik, wie Tcherikover richtig bemerkt.[156] Aber auch dort ist der Vergleich zwischen dem König und den Gesetzen einer Polis sehr selten: die Idealstaaten waren entweder keine

Monarchien - wie bei Plato - oder sie waren Monarchien, deren Leiter aber als lex animata über den Einzelgesetzen des jeweiligen Staates stand: so z.B. das Vollkönigtum in der Politik des Aristoteles.[157]

Es unterscheiden die (mit Sicherheit akademischen)[158] pseudo-platonischen Definitionen βασιλεύς und τύραννος danach, daß der eine ἄρχων κατὰ νόμους und der andere ἄρχων κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν ist.[159] Noch etwas deutlicher ist Xenophon in den sokratischen Memorabilien, wo das Königtum ausdrücklich den Gesetzen der e i n z e l n e n S t a a t e n untergeordnet ist: Βασίλειάν δὲ καὶ τυραννίδα ἀρχὰς μὲν ἀμφοτέρας ἡγεῖτο εἶναι, διαφέρειν δὲ ἀλλήλων ἐνόμιζε. τὴν μὲν γὰρ ἑκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ τοὺς[160] νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασίλειαν ἡγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο, τυραννίδα .[161] Aristoteles sieht in dieser Art des Königtums schon eine Beschränkung gegenüber dem Vollkönigtum und findet sie in den βασιλεῖαι τῶν βαρβάρων wieder: ἔχουσι δὲ αὗται τὴν δύναμιν πᾶσαι παραπλησίαν τυραννίσιν, εἰσὶ δὲ κατὰ νόμον καὶ πάτριαι .[162] (Allerdings braucht das κατὰ νόμον nicht als "den Gesetzen unterworfen" verstanden zu werden, sondern κατὰ νόμον καὶ πάτριαι bedeutet wahrscheinlich: 'bei den Barbaren ist es althergebrachte Sitte, einen König zu haben, dessen Machtbefugnisse denen eines Tyrannen gleichen'.) - Plato setzt die Unterscheidung aus dem Politikos (s.Anm.159) dort voraus, wo er selbst es konkret mit einem Tyrannen zu tun hat. Im achten Brief, nach dem Scheitern seiner sizilischen Pläne, rät er dem Dionysios, seine Tyrannis dem Namen und der Sache nach aufzugeben und εἰς βασιλείαν δέ, εἰ δύνατὸν εἴη, μεταβαλεῖν .[163] Plato argumentiert dort mit der ständigen Unsicherheit eines tyrannischen Regimes,,die auch Lykurg bewogen habe, sein Königtum der Herrschaft der Geronten und der Kontrolle der Ephoren zu unterstellen; so rät er auch dem sizilischen Tyrannen εἰς βασιλέως δ' εἶδος πειρᾶσθαι μεταβάλλειν καὶ δουλεῦσαι νόμοις βασιλικοῖς.[164]

Plato folgt hier einer alten novellistischen Tradition; sie nenntals zwei wesentliche Mängel der Tyrannis die Unsicherheit des Tyrannen selbst und die Unmöglichkeit, die Herrschaft in Frieden niederzulegen (diese Skepsis klingt im 8.Brief im εἰ δυνατὸν εἴη und πειρᾶσθαι an).[165] Daß dieser Rat auf eine hellenistische Monarchie nicht mehr anzuwenden war, geht eigentlich schon aus dem von Plato angeführten Beispiel der spartanischen Verfassung hervor; νόμοι βασιλικοί sind denn auch nicht 'einem König angemessene Gesetze',[166] sondern wiederholen nur die schon zuvor geäußerte Auffassung, daß der Nomos König der Menschen sei,[167] die auf das bekannte Pindar-Fragment zurückgeht.[168] (Auch die pluralische Form findet sich bei Plato: οἱ πόλεως βασιλεῖς νόμοι Sympos. 196 c.) Doch obwohl die Forderung nach der Herrschaft der Gesetze politisch überholt war, findet sie sich im Hellenismus[169] bis in die Kaiserzeit hinein.[170]

Auch im Aristeasbrief Nr.64/§279 fordert der jüdische Weise, daß der König sich nach den Gesetzen richten soll.[171] Diese Aufforderung wird begründet mit dem Wohlergehen der Untertanen: rechtliches Tun rettet[172] das Leben der Menschen. Nichts anderes wird auch in Nr.35/§240 gesagt; eine Gegenüberstellung mag die Kongruenz der Gedanken erwiisen.

Nr.64/§279[173]	Nr.35/§240[174]
Δεῖ κατακολουθεῖν τοὺς βασιλεῖς τοῖς νόμοις, ἵνα δικαιοπραγοῦντες ἀνακτῶνται τοὺς βίους τῶν ἀνθρώπων.	Ὁ θεὸς ἔδωκε τοῖς νομοθετήσασι τὰς ἐπινοίας πρὸς τὸ σώζεσθαι τοὺς βίους τῶν ἀνθρώπων.
Gottesschluß	(Γινώσκων τοῦτο,) ἀκόλουθος εἶης ἂν αὐτοῖς.

Die Worte ὁ θεὸς ἔδωκε haben ganz offensichtlich die Funktion des Gottesschlusses, wie er sich sonst findet. Der Verfasser stellt die Verbindeng zu Gott dadurch her, daß die Gesetze (=die Gedanken der Gesetzgeber) von Gott gegeben wer-

den. Richtig betont Tcherikover:[175] ""When one of the Elders mentions the 'Lawgivers'(240), he does not have in mind Moses (...), but the great political reformers of Greece, such as Solon, Lykourgos etc." Wenn aber die Gesetzgeber Solon und Lykurg - oder wahrscheinlich eher Zaleukos und Charondas - ihre Gedanken von Gott empfingen, dann ist auch die Parallele zu d e m Gesetzgeber, nämlich Moses, offenkundig: auch dieser verdankt seine - sicher vorzügliche - Einsicht Gott.[176]

Betrachtet man also jene Antworten, in denen formal der Gottesschluß fehlt, so kann man sehen, daß auch dort einige Worte eingefügt sind, die den Zweck eines Gottesschlusses erfüllen. Man mag dies monoton und ermüdend nennen: der Verfasser hat jedenfalls die Ankündigung, die Übersetzer würden in ihren Antworten allesamt von Gott ausgehen,[177] konsequent wahr gemacht.

Fassen wir noch einmal zusammen, welche Funktionen die Gottesschlüsse haben:

1.) In der überwiegenden Zahl der Antworten sind sie zu einem aus einer griechischen Vorlage geschöpften Teil hinzugesetzt, erfüllen also formal die in §235 gestellte Aufgabe, die 'Überbietung der griechischen Philosophie' zu leisten.
2.) In einer großen Zahl von Antworten wird der Rat, der im Kern der Antwort dem König erteilt wird, dadurch aufgehoben, daß die empfohlene Haltung oder Verhaltensweise nicht durch menschliche Anstrengung, Einsicht oder sittlichen Fortschritt erreicht wird, sondern als Gabe Gottes oder durch dessen Bewirken dem König garantiert werden.
3.) Wo Gott so übermächtig dargestellt wird, bleibt dem König als einzige Aktivität das Gebet.
4.) Wir möchten vermuten, daß die Gottesschlüsse nicht nur den Vorrang jüdischer Weisheit über griechische Philosophie belegen sollen. Vielleicht verbirgt sich auch hier eine politische Aussage: schon zu Beginn des Briefes, und außerhalb des Gastmahles, wird der Gott, der den Juden ihr

Gesetz auferlegt hat, mit dem Gott identifiziert, dem der ägyptische König seine Herrschaft verdankt.[178] Wenn nun dem König seine totale Abhängigkeit von Gott vor Augen geführt wird, dann steht doch immer im Hintergrund, daß das jüdische Volk und die jüdische Minderheit in Ägypten unterdem besonderen Schutz dieses Gottes stehen; heissen die Juden doch ἄνθρωποι θεοῦ .[179]

5.) Ein anderer Vorstellungskreis findet sich in den Gottesschlüssen, in welchen der König zu einem Verhalten aufgefordert wird, das sich am Verhalten Gottes orientiert. Dazu gehört ein Sechstel der Gottesschlüsse im Gastmahl (Nr.1, 3, 4, 6, 11, 13, 14, 16, 17, 45, 49 und 66). Gott wird als Herrscher der Welt betrachtet, dessen Regiment für das des irdischen Königs vorbildlich ist.

6.) Dem Verfasser des Aristeasbriefes braucht diese Differenz in seiner Auffassung vom Verhältnis Gottes zum König nicht einmal bewußt gewesen zu sein. Dennoch ist die inhaltliche Aufteilung auf die verschiedenen Gruppen von Gottesschlüssen nicht ganz zufällig: Die zwölf Schlüsse, in denen der König zur Nachfolge oder Nachahmung Gottes aufgefordert wird, betonen jedenfalls einen Aspekt der göttlichen Herrschaft ganz besonders: Gott ist Wohltäter (Nr.11, 16, 49, 66), er ist mildtätig und mitleidig (Nr.1, 4, 13, 14, 17), er sorgt für die ihm Untergebenen (Nr.3), gewährt Aufschub und setzt seine Macht nicht ein (Nr.6), er ist zornlos (Nr.45). - Da allein in diesen Gottesschlüssen der König zu eigener Aktivität aufgefordert wird, werden wir in der Annahme nicht fehlgehen, daß Ps.-Aristeas auf die dort bezeichneten Eigenschaften des Königs besonderen Wert legt.[180]

V. IMITATIO DEI

Drei Gottesschlüsse haben wir bei der Besprechung bisher ausgelassen. Inhaltlich kommen sie jenen Schlüssen sehr nahe, die den König zur Nachfolge Gottes aufrufen, gehen in ihrem Wortlaut aber noch darüber hinaus. Es handelt sich hier um die Nr.1/§188, 16/§210 und 66/§281.

In Nr.1 ist die dem Verfasser wesentliche Pointe, die Begründung der ethischen Maxime durch einen Hinweis auf Gott, kein Gottes-"Schluß", sondern geht der Antwort voraus. Erst dann werden dem König Großmut und milde Bestrafunf der Übeltäter empfohlen.[1] Theologisch begründet wird dieser Rat durch den Hinweis auf Gott: μιμούμενος τὸ τοῦ θεοῦ διὰ παντὸς ἐπιεικές , 'indem du Gottes immerwährende Milde imitierst'. Warum der Hinweis auf Gott hier am Anfang steht, kann nur vermutet werden. Zunächst: Der Beginn mit Gott (Zeus) entspricht griechischem Proömien-Usus.[2] Der Appell an die Milde des Königs mag aber auch vom Verfasser gleichsam als thematische Überschrift an die Spitze der Antworten der jüdischen Gelehrten gesetzt worden sein: Milde des Königs, begründet durch die Milde Gottes, ist Hauptaussage des folgenden.[3]

Nr.16 stammt wahrscheinlich zur Gänze vom Verfasser selbst.[4] Dennoch bleibt er auch hier seinem Schema treu und fügt einen Gottesschluß an: ὡς γὰρ θεὸς εὐεργετεῖ τὸν ὅλον κόσμον, οὕτως καὶ σὺ μιμούμενος ἀπρόσκοπος ἂν εἶης . Der König soll Imitator Gottes im Gutes-Tun werden.

Fast genau stimmt der Wortlaut von Nr.16 überein mit dem Gottesschluß von Nr.66, der nur durch einen deutlichen Hinweis auf die Untertanen, denen die Wohltaten des Königs zu gute kommen, erweitert ist: Ὡς γὰρ ὁ θεὸς εὖ ἐργάζεται πᾶσι, καὶ σὺ τοῦτον μιμούμενος εὐεργετεῖς τοὺς ὑπὸ σεαυτόν.

Sachlich besteht zwischen der Aufforderung zur Imitatio Dei, zur Nachfolge oder auch nur der paränetischen Parallelisierung von Gottes und des Königs Handeln höchstens ein gradueller Unterschied. Immerhin wird aber hier unseres Wissens zum ersten Mal in der jüdisch-christlichen Tradition eine Parallelität zwischen einem irdischen, hier sogar heidnischen Herrscher und Gott mit einer Aufforderung zur Mimesis verbunden: erstes Glied einer Traditionskette, die mit dem Gottesgnadentum bis in unser Jahrhundert reicht.[5]

Die entsprechenden Aussagen über imitatio wie Nachfolge gehören zu jenen Teilen, die literarisch als eigene Zusätze des Verfassers zu betrachten sind. Damit ist freilich die geistige Urheberschaft noch nicht geklärt: wo liegen die Wurzeln einer Parallelisierung von kosmischem und irdischem Reich und kosmischem und irdischem Herrscher?

Soviel sollte zunächst sicher sein: genuin jüdisch sind diese Gedanken nicht. Durch die gesamte israelitische Literatur zieht sich unterschwellig eine antimonarchistische Tendenz, die - wie wir unten noch sehen werden - erst recht nicht vor den fremdstämmigen hellenistischen Monarchien haltmachte.

> Sentenzen, die Gott und den König parallel bzw. in Analogie sehen, tauchen in der Weisheitsliteratur auf. Besonders in der Sammlung Prov 16 - 22,16 finden sich Sprüche, die "über den König in einer Weise (sprechen), in der man über Jahwä spricht."[6] Der Zorn des Königs wird mit Todessynonymen verglichen, seine Gnade mit solchen des Lebens.[7] Zwar finden sich in der gleichen Sammlung[8] auch Sprüche, die die Macht des Königs eingeschränkt sehen;[9] dennoch "gehört der König mehr zur göttlichen als zur menschlichen Sphäre ..."[10] Für die Weisheit bedeutet diese gottgleiche Stellung des Königs, daß er - wie Gott - Garant des Tun-Ergehen-Zusammenhanges ist,[11] und zwar vor allem durch seine richterliche Gewalt innerhalb des sozialen Raumes.[12] Dadurch ergibt sich aber noch keine 'Arbeitsteilung' mit zweistufigem Weltbild, wie sie Gese[13] postuliert: "... so wie Jahwä die Ordnung in der

Welt setzt und über sie wacht, so der König im irdischen Abbild des Staates." Vielmehr ist aus der Sicht des Untertanen - besonders, wenn er in der Nähe des Monarchen lebt[14] - der König genauso eine Schicksalsmacht wie Gott, ohne daß der Weise nun systematisieren würde. Wo der König in seinem Verhältnis zu Gott gesehen wird, da genießt er keinen Vorrang vor seinen Untertanen. - Für unseren Zusammenhang aber mag genügen, daß der König nirgends zur imitatio Dei aufgefordert wird - selbst dort nicht, wo beider 'Tugenden' die gleichen sind.

Bei der Suche nach Vorbildern dieser Vorstellung im Aristeasbrief im griechischen Bereich stoßen wir zunächst auf das alte Wort, daß die Menschen den Göttern besonders dann ähneln, wenn sie Gutes tun. - Eine breite Übersicht über die Philosophen, denen der Ausspruch in mancherlei Variationen und Erweiterungen in den Mund gelegt wird, finden wir in der Anmerkung zu Gnom.Vat. Nr.53,[15] wo Aristoteles als Autor genannt wird. Aber im pseudaristotelischen Brief Nr.3[16] wird schon auf eine Vielzahl von Philosophem zurückgeblickt.[17] Die Belege, meist aus pythagoreischer Tradition, nennen als Tätigkeiten zur Gott-Angleichung neben dem εὐεργετεῖν häufig das ἀληθεύειν ,[18] einmal sogar das ἀποθνήσκειν .[19] Zweifelsohne wollen die Gottesschlüsse Nr.16 und 66 auch an diesen Spruch anklingen; indes: die Übereinstimmung mit der Aussage des Textes bei Ps.-Aristeas ist noch keine völlige, der besondere Zuschnitt auf die Situation des Königs fehlt. - Einem solchen rät Isokrates,[20] wenn er nicht schon εὐρετής guter Gesetze sei, die anderer zu imitieren. Hier aber ist es nicht Gott, der imitiert werden soll.[21]

Die Griechen und ihre Dichter haben Menschen oft genug und von alters her zu Göttern in Beziehung gesetzt und mit Göttern verglichen.[22] Griechische Städte haben Wohltäter und Retter mit göttlichen Ehren bedacht,[23] hellenistische Könige haben Angehörigen ihrer Familie und sich selbst Kulte gestiftet.[24] Die überragende Machtfülle der hellenistischen Monarchen mußte zum Vergleich einzelner Herrscher mit Zeus, dem Fürsten der Götter, anregen. Theokrit hat diesen Ver-

gleich in seinem ἐγκώμιον εἰς Πτολεμαῖον gezogen, aber er kann hier stilistisch durch den traditionellen 'Beginn mit Zeus'[25] mit veranlaßt sein, von dem der Dichter auf seinen Gegenstand, Ptolemaios, überleitet. Immerhin werden beide als herausragende Gestalten einander gegenüber gestellt,[26] doch andere mythologische Motive treten hinzu und lassen keine durchgängige Parallelität erkennen.[27] Und daß Zeus als derjenige genannt wird, dem der König Macht und Reichtum verdankt, bewegt sich ganz im herkömmlichen Geleise.[28]

Eindrucksvoller und bewußter erscheint die Parallelisierung bei Kallimachos. In seinem Hymnus auf Zeus[29] wird dieser vornehmlich in seiner Eigenschaft als Fürst der Götter gezeichnet. Nicht das Los, so widerspricht Kallimachos den 'alten Sängern',[30] habe über die Verteilung der Herrschaftsbereiche unter den drei Kroniden entschieden,[31] sondern die Grundlagen jeder Herrschaft, βίη und κάρτος, die - fast personifiziert - Zeus nahe seinem Thron plaziert hat.[32] Zeus' Überlegenheit über die anderen Götter expliziert Kallimachos durch die Überlegenheit der Geschöpfe, die Zeus sich als die seinen erwählt hat: unter den Vögeln den bei weitem machtvollsten (den Adler nämlich),[33] unter den Menschen die Könige; andere Berufsgruppen gehören anderen, minderen Göttern an. Hesiod hatte einst gesagt: "Könige sind von Zeus",[34] und Kallimachos nimmt diese Worte auf und begründet:[35] "'Könige sind von Zeus', da göttlicher unter den Herren (ἀνάκτων = Göttern) nichts als Zeus."[36] (Unter den Menschen sind dann, so muß Kallimachos voraussetzen, die Könige θειότατον ; so schon Vs. 70 αἰζηῶν ὅτι φέρτατον) "Darum wähltest zu deinem Los du diese."[37] 'Du gabst ihnen die Städte zu bewahren und setztest dich selbst auf die Burgen (d.h. auf die jeweilige Akropolis) als ein Aufpasser (darüber), wer unter krummen Richtersprüchen und wer umgekehrt lenkt. Du gabst ihnen Fülle und Glück(sgüter) genug, - allen zwar, aber nicht allen gleich. Dies kann man ersehen an unserem Herrscher (nämlich Ptolemaios II. Philadelphos). "Denn weit vor allen schreitet sein Fuß hin." Des Abends vollendet er, was er am Morgen bedachte, - nur das Wichtig-

ste am Abend, das Geringere, sobald er es bedacht hat.' Bei anderen Königen, so fährt Kallimachos fort, dauert die Ausführung ihrer Vorhaben ein Jahr oder länger; manchen verwehrt Zeus die Vollendung ganz.

So die Kernstelle aus dem Zeushymnus; neben den Motiven hellenistischer Königsideologie, die hier anklingen, interessiert der enge Zusammenhang zwischen König und Zeus. Zum einen besteht eine Parallelität zwischen König und Zeus: beide sind Herrscher, sind das vorzüglichste Wesen in ihrem Bereich; Zeus selbst ist - mit traditionellen Zügen - hauptsächlich als Herrscher gezeichnet.[38] Zum anderen wacht Zeus über die Könige als die zu ihm gehörige Gruppe, indem er ihnen Macht und Güter zuwendet und ihre Tätigkeit (nach den ethischen Kriterien der hellenistischen Königsideologie) beurteilt. Aber hier, in der Art der Herrschaftsausübung, liegt noch keine Parallelität zwischen Zeus und König - diese liegt eher im Punkte 'Macht und Reichtum' - , geschweige denn eine Aufforderung zur Nachahmung des Gottes.[39]

Eine Vorstellung über das Königtum sucht man zunächst in der Literatur περὶ βασιλείας . Diese Gattung ist aber bis auf wenige Fragmente für uns verloren; unter diesen wenigen allerdings finden sich Vorstellungen, die der der μίμησις θεοῦ im Aristeasbrief sehr nahe kommen. Die Fragmente gehören zu der schwer zu klassifizierenden Gruppe der Pseudo-Pythagorica, die bei Johannes Stobaios erhalten sind. Sie sind überwiegend, aber nicht einheitlich in einem dorischen Dialekt geschrieben, und diese sprachliche Eigenart spielt in den neueren Diskussionen über die zeitliche Ansetzung der Fragmente eine Rolle: Ist diese Sprache im hellenistischen Zeitalter im dorisch-italischen Raum wirklich gesprochen worden, oder handelt es sich um späte Epigonen, die die Echtheit ihrer Produkte durch altertümelndes Dorisch beweisen wollten?

Doch zunächst zum Inhalt der Fragmente. Zuerst ist das Fragment einer Schrift περὶ βασιλείας zu nennen, das Stobaios unter dem Namen des S t h e n i d a s überliefert hat.[40]

Wie man es allgemein seit Plato tut, fordert auch Sthenidas, daß der König ein Weiser sein soll. Ist aber der Weise - oder der Philosoph - bei Plato durch die Erkenntnis der Idee des Guten definiert,[41] welches wieder das Gerechte und die anderen Güter einschließt, so wird die Qualität des σοφός bei Sthenidas durch seine Beziehung zu Gott begründet: οὕτω γὰρ ἐσσεῖται ἀντίμιμος καὶ ζαλωτὰς τῶ πράτω θεῶ. Und dann werden Vorbild und Abbild entfaltet: Gott ist φύσει erster Herrscher und König, der menschliche König durch Herkunft[42] und μίμασις ; Gott herrscht im gesamten All, der König nur auf Erden; Gott durchwaltet alle Zeit das All und besitzt die σοφία , der König nur zeitlich begrenzt ἐπιστήμη . Um die Beschaffenheit eines idealen Gegenbildes Gottes zu erreichen, rät Sthenidas dem König, sich zu einem μεγαλόφρων, ἄμερος, ὀλιγοδεής zu machen und gegen seine Untertanen eine väterliche Haltung einzunehmen.

Das Ideal des großherzigen, milden, bedürfnislosen und väterlichen Monarchen taucht schon in der Rhetorik auf und bleibt im Hellenismus in Philosophie, Dichtung und öffentlicher Meinung im wesentlichen dasselbe,[43] wenn auch - wie beim Aristeasbrief - der Akzent verschieden gesetzt sein kann. Das Besondere an den Ausführungen des Sthenidas ist dagegen die religiös-ethische Begründung für die überlieferten Königstugenden: das Vorbild des Weltenlenkers verpflichtet zur Nachahmung. Zugrunde liegt natürlich die alte Analogie von Kosmos und Polis (und Polis und Hauswesen)[44] und damit von Gott, König und Hausvater; und das praktische Ideal des οἰκονομικός , wie es Xenophon gezeichnet hat, mag in manchen Zügen erst nachträglich auf die Leiter der übergeordneten Gemeinwesen übertragen worden sein.[45] Daß die Gedanken des Sthenidas nur ein kleiner Schritt von der platonischen Hauptstraße herab sind, ist deutlich; und Sthenidas lenkt auch sogleich wieder dorthin zurück, wenn als Kriterium das καλόν eingeführt wird: οὐδὲν δὲ ἀβασίλευτον καλὸν οὐδὲ ἄναρχον. Das 'Pythagoreische' dieser Sätze liegt auch nur in der religiös-ethischen Begründung des Königtums, die der letzte Satz

dieses Fragmentes resümiert: μιματὰς ἄρα καὶ ὑπηρέτας ἐσσεῖται νόμιμος τῶ θεῶ ὁ σοφός τε καὶ βασιλεύς.

Ähnliche Vorstellungen von einer μίμησις θεοῦ des Königs finden sich auch in anderen pseudopythagoreischen Schriften περὶ βασιλείας ; als nächstes sind zwei Fragmente einer Schrift über das Königtum des Pythagoreers D i o t o g e n e s zu untersuchen.[46] Im ersten Fragment muß der vollkommene König die Funktionen eines Feldherrn, Richters und Priesters in sich vereinen.[47] Zur ersten Funktion gehört das Erretten derjenigen, die im Kriege Gefahren erleiden; in dieser Funktion wird er mit dem Steuermann, dem Wagenlenker und dem Arzt verglichen.[48] Schon die zweite königliche Funktion wird mit einer göttlichen verglichen: wie Gott im Kosmos schafft der König im Staate Harmonie durch seine Rechtsprechung.[49] Zur Priesterfunktion führt Diotogenes schließlich aus: "Das Beste muß vom Besten geehrt werden und das Leitende vom Leitenden. Von den von Natur aus verehrungswürdigsten Wesen ist Gott das beste, von denen auf der Erde und bei den Menschen der König. Der König verhält sich zum Staate wie Gott zur Welt, und der König zu Gott wie der Staat zur Welt. Denn der aus vielen und verschiedenen (Gliedern) zusammengesetzte Staat hat die Ordnung und Harmonie der Welt imitiert (μεμίμαται) und der König, der eine unumschränkte Herrschaft[50] ausübt und selbst beseeltes Gesetz ist, ist verwandelt zu einem Gott unter Menschen."[51]

Behandelt das erste Diotogenes-Fragment die Funktionen des Königs, so wendet sich das zweite der Beschaffenheit der königlichen Persönlichkeit zu. Drei Eigenschaften muß der König besitzen: σεμνότης, χρηστότης und δεινότης .[52] Von diesen wird die σεμνότης als θεδμιμον πρᾶγμα bezeichnet.[53] Der König muß sich von den menschlichen Eigenschaften absondern und Gott annähern.[54]

Die drei Eigenschaften werden im folgenden entfaltet. Die χρηστότης umfaßt die Gerechtigkeit und ihre Begleiter, ἐπιείκεια und εὐγνωμοσύνη ;[55] wie aus dem Vergleich mit Zeus hervorgeht, wird auch das εὐεργετεῖν diesem Begriff

untergeordnet. Alle drei Züge eignen auch dem Zeus: "Denn auch dieser ist majestätisch (σεμνός) und ehrwürdig (τίμιος) sowohl wegen seiner Vorherrschaft als auch wegen der Größe seiner Tugend; gütig (χραστός) ist er, weil er wohltätig und Geber des Guten ist, wie ja auch schon von dem ionischen Dichter gesagt wird, daß er 'Vater der Menschen und Götter' ist; furchterregend (δεινός) ist er, weil er die Übeltäter bestraft und alles lenkt und beherrscht; auch den Blitz hat er in der Hand[56] als Symbol der Macht. Bei all dem muß man aber eingedenk sein, daß das Königtum ein gottähnlich Ding (θεόμιμον πρᾶγμα) ist."

Weitere Fragmente περὶ βασιλείας sind bei Stobaios unter dem Namen des Pythagoreers E k p h a n t o s überliefert.[57] Stärker als bei Ekphantos sind weder bei Sthenidas noch bei Diotogenes Elemente und termini verschiedener Schulen eingearbeitet, weshalb auch die Datierung hier schwieriger ist als bei den vorhergenannten Autoren.[58] Immerhin enthalten die Fragmente die schon bei Sthenidas und Diotogenes festgestellten pythagoreisch-platonischen Ansichten über das Königtum. Das erste Fragment (Stob. IV 7,64) entwirft das Bild eines in sich harmonischen und vollendeten Kosmos. Als das am meisten vollendete Lebewesen ist er in sich durch die unterschiedliche Teilhabe am Göttlichen harmonisch abgestuft. Der Entwurf umfaßt anscheinend[59] auch den Sternenhimmel und die Sphäre unter dem Mond. "Auf Erden aber ist der Mensch das edelste Wesen, das göttlichste aber der König, der in der gemeinsamen Natur den größten Anteil am Besseren hat.[60] In bezug auf den Leib ist er den übrigen Menschen gleich, wie er ja aus demselben Material ist,[61] jedoch von dem besten Werkmeister verfertigt; dieser bildete ihn, indem er sich selbst zum Vorbild nahm.[62] Folglich ist der König eine einzigartige Schöpfung, gleichsam Abbild (τύπος) des obersten Königs, stets seinem Schöpfer vertraut, von den Beherrschten in der Königswürde wie in einem Licht gesehen. An dieser wird er beurteilt und geprüft wie der Adler durch das Sonnenlicht ...[63] Es ist aber nötig, daß derjenige, der

sich mit der Königsherrschaft einläßt, einer unbefleckten Natur teilhaftig ist, und begreift, daß er um so vieles göttlicher ist als die anderen (Menschen) wie die anderen (Götter) als er, denen sich richtig nachbildend er mit sich und den Untertanen wohl am besten verfahren würde. Und wenn jemand von den anderen Menschen sich verfehlt hat, dann ist die beste Sühne, sich den Herrschenden anzugleichen (ἐξομοιωθῆμεν), sei es nun ein Gesetz oder ein König, der ihre Angelegenheiten ordnet."

Die harmonische Abstufung des Kosmos ist also als eine Folge von Herrschaftsverhältnissen gedacht, und diesen 'natürlichen' Herrschaftsverhältnissen ist die irdische Monarchie nachgebildet. "Die volle Schönheit der Monarchie leuchtet auf, wenn der Imitator wegen seiner Tüchtigkeit sowohl dem Teuer (φίλος) ist, den er imitiert hat, als auch seinen Untergebenen.[64] Denn kein Gottgeliebter dürfte wohl von den Menschen gehaßt werden, da weder die Sterne noch der gesamte Kosmos Gott hassen: denn wenn er seinen Lenker hassen würde, würde er ihm wohl nicht gehorsam folgen." 'Die Tatsache, daß jener (sc. Gott) gut herrscht, ist Ursache dafür, daß auch diese gut beherrscht werden.[65] Der irdische König kann keiner der Tugenden[66] des himmlischen Königs entraten; wie er selbst ein fremdes Wesen ist, das von dort (sc. ὑπ' οὐρανῶ) zu den Menschen gekommen ist, so kann man wohl annehmen, daß auch seine Tugenden Werke desselben Gottes sind und seinetwegen ihm angehören.[67] Es gibt eine aller erste und für die Menschen wichtigste Gemeinschaft, an der der irdische König, aber auch der, der alles im Weltall ordnet, Anteil hat. Denn ohne Freundschaft und Gemeinschaft zu bestehen, ist unmöglich. Gott und König sind τέλειοι κατ' ἀρετάν . Die politische Eintracht um eines gemeinsamen Zweckes willen ist eine (wenn auch inferiore) Imitation der Eintracht des Alls. Der Herrscher gemäß seiner Tüchtigkeit heißt und ist König; er hat dieselbe Liebe zu und Gemeinschaft mit den Untertanen wie Gott zum Kosmos und den Dingen in ihm.' - Diese φιλία καὶ κοινωνία wird definiert als

εὔνοια , das gegenseitige Treueverhältnis, wie es zwischen Herrscher und Beherrschten, Vater und Sohn, Gesetzen und Bürgern besteht.[68]

Dies Bild der Monarchie mag noch durch einzelne Züge aus den Fragmenten Stob. IV 7,65 und 66 ergänzt werden. Die kosmische Ordnung wird in dem Fragment Stob. IV 7,64 als eine Schichtung von Herrschaftsverhältnissen gezeichnet; Fragment 65 betont nun den zwanglosen Charakter dieser Herrschaft. Prinzip der Weltregierung ist wieder die μίμησις : Gott ist gut und hält sich selbst ἀξιομίμητος ; damit pflanzt er allen ein Streben nach seiner Natur ein.[69] - Das Bild des Monarchen wird ergänzt und aufgefüllt mit einigen stoischen Begriffen, die aber ebenfalls durch das göttliche Vorbild legitimiert werden.[70]

Der platonisch-pythagoreische Kern dieser Fragmente dürfte klar zu erkennen sein. Das Weltbild ist mehr oder weniger stark gegliedert, aber immer zweigeteilt. Die irdische Sphäre ist der göttlichen nachgestaltet; höchstes Wesen ist (der erste) Gott, dessen ideales irdisches Abbild der König. Per imitationem Dei kann der historische König seinem Ideal entsprechen, und dieses Ideal ist gedanklich gefüllt mit allerlei Königstugenden, wie sie schon seit Isokrates und in der gesamten öffentlichen Meinung des Hellenismus gefordert werden.

Dazu ein Beispiel: Diotogenes nennt drei Fähigkeiten, die der König besitzen muß: σεμνότης, χρηστότης und δεινότης .[71] Alle drei Fähigkeiten erscheinen auch schon bei Isokrates in seiner Rede an Nikokles: dieser soll σεμνός [72] und δεινός [73] erscheinen; Gerechtigkeit und Güte bilden sozusagen die Grundlage des königlichen Charakters.[74] Während bei Isokrates das rechte Verhalten in einer Synthese der Gegenbegriffe liegt,[75] erscheint bei Diotogenes der Gegensatz in den Begriff hineingenommen.[76] Ebenfalls als Dreierschema finden wir diese Herrscherfähigkeiten bei Philo. In der visionären Schilderung des Sieges und der Herrschaft des jüdischen Volkes in

einem messianischen Zeitalter[77] werden die Eigenschaften genannt, die den Frommen ihre Herrschaft garantieren werden: τρία γὰρ ἐπιτηδεύουσιν τὰ μέγιστα καὶ συντείνοντα πρὸς ἡγεμονίαν ἀκαθαίρετον, σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσίαν ... τὸ μὲν γὰρ σεμνὸν αἰδῶ κατασκευάζει, τὸ δὲ δεινὸν φόβον, τὸ δὲ εὐεργετικὸν εὔνοιαν...[78] Die Veränderungen sind geringfügig: die Reihenfolge ist verändert, und in der εὐεργεσία wird man die χρηστότης leicht wiedererkennen.

Daraus läßt sich nun aber noch nicht der Schluß ziehen, daß die entsprechende Philo-Passage pythagoreisch beeinflußt ist. Wir wissen über die Lehraussagen dieses pythagoreischen Platonismus einerseits und der sonstigen philosophischen Schriften περὶ βασιλείας andererseits zu wenig, um hier entscheiden zu können, ob Diotogenes eine spezifische Lehre seiner 'Schule' ausschreibt oder eine über den philosophischen Bereich hinausgehende communis opinio. Die Tatsache, daß sich die drei Eigenschaften - allerdings nicht zu einem Schema geordnet - schon bei Isokrates nachweisen lassen, spricht eher für die letztere Möglichkeit.

Das Prinzip der μίμησις überbrückt bei Ekphantos aber nicht nur die Kluft zwischen irdischer und himmlischer Sphäre: die Untertanen sind ebenfalls aufgefordert, den König zu imitieren.[79] Dies findet seine Parallele bei Ps.-Aristeas Nr.65/§280, wo dem König empfohlen wird, nur solche Personen in hohe Beamtenpositionen zu befördern,[80] die seinen eigenen Lebenswandel nachahmen.[81]

Der Vergleichspunkt mit dem Aristeasbrief ist ebenfalls deutlich: wie dieser rufen die pythagoreisch-platonischen Fragmente περὶ βασιλείας den König zur imitatio Dei auf, und sie lassen darüber hinaus den Umriß eines Weltbildes erkennen, in dem ein solcher Appell sinnvoll erscheint.

Kann uns diese Ähnlichkeit etwas über die Traditionen sagen, in denen die religiös-politischen Aussagen des Aristeasbrie-

fes stehen? Besteht rein chronologisch überhaupt eine Möglichkeit, daß pseudopythagoreische Schriften den Aristeasbrief beeinflußt haben?

Die politisch-theoretische Literatur der Pythagoreer hat Armand D e l a t t e untersucht.[82] Grundthese seiner Ausarbeitungen ist die Behauptung der vorplatonischen, altpythagoreischen Herkunft jener (meist bei Stobaios erhaltenen) Fragmente. Die Fragmente des Ekphantos, Sthenidas und Diotogenes allerdings ließ Delatte in seiner Behandlung aus, obschon manche der von ihm besprochenen Fragmente starke Ähnlichkeiten zu den unseren aufweisen. Theiler meint in seiner Besprechung,[83] er habe sie ausgelassen, "weil ihm die Verteidigung des Alters (hier) selber ungemütlich wäre".[84] Armand Delattes Sohn Louis hat später die von seinem Vater ausgelassenen Traktate im Zusammenhang mit einer gänzlich konträren These behandelt.[85] Theiler selbst vertrat die Meinung, die Texte seien nach-platonisch und nach-aristotelisch, aber vor dem 1.Jh.a. entstanden, d.h. vor den Einflüssen stoischer Gedanken auf diese Mischphilosophie.[86] - Die gleiche Position nimmt E.R.Goodenough[87] ein; dieser nimmt besonderen Anstoß an der Zuweisung einiger Archytas-Fragmente[88] durch Delatte an den Vorsokratiker dieses Namens, die starke Ähnlichkeiten mit den Fragmenten der Diotogenes, Ekphantos und Sthenidas aufweisen. Goodenough bekräftigt Theilers Ansatz und nennt als terminus ante quem Poseidonios.[89] Allerdings ist das, was Goodenough nun selbst positiv zur zeitlichen Fixierung unserer Fragmente beiträgt, sehr wenig; vielleicht genug, um die Frühdatierung abzulehnen, aber nicht genug, um zu entscheiden, ob sie vor oder nach dem Beginn des Neupythagoreismus im 1.Jh. a. entstanden sind: gerade diese Frage ist aber für die Einschätzung des Aristeasbriefes entscheidend.

> Bei den verhältnismäßig geringen Variationen, die das Thema von Plato bis in die Zeit des Neuplatonismus hinein erfährt, dürfte die Ähnlichkeit mit Ps.-Archytas kaum ausreichen, um die Abfassungszeit der Fragmente zu be-

stimmen. Diotogenes' Ausführungen über die πλεονεκτία [90] veranlassen Goodenough zu der Feststellung: "... unless the text is completly corrupt, the impression is unmistakable that the author has much knowledge of how these great kings really act, a fact which increases the probability that the document is a product of the Hellenistic age,..."[91] Das kurze Sthenidas-Fragment unterscheide sich zwar durch den Gebrauch des Begriffes σοφός , differiere aber so stark von stoischer Lehre, daß sich wieder die Zeit vor Poseidonios anbiete.[92] Die Fragmente περὶ βασιλείας des Ekphantos schließlich "... appear to belong to the Hellenistic period."[93]

Solch ungenaue Bestimmung des Alters dieser Fragmente mußte neue Analysen herausfordern. Louis D e l a t t e unterzog gerade die Fragmente der drei uns interessierenden Autoren einer gründlichen Prüfung.[94]

Delatte untersuchte vor allem die eigentümliche Sprache dieser Traktate und gelangte zu dem Urteil, die Texte seien in einem Gemisch aus verschiedenen dorischen Dialekten mit Attisch und Ionisch geschrieben worden, einer Sprache also, die nie gesprochen wurde; demnach seien die Schriften entstanden, als das Dorische längst keine lebende Sprache mehr war. "En tout cas, le caractère composite de cette langue, les variations de la phonétique et de la morphologie, l'influence considérable de la κοινή montrent que les π.β. ont été écrits à une époque assez récente, en un temps ou le dialecte dorien n'était plus, employé que par des écrivains qui cherchaient à donner à leurs ouvrages un cachet d'archaisme et d'exotisme."[95] Das bedeutet also, daß die Fragmente aus der frühen Kaiserzeit stammen müßten. Die tatsächlich nicht vollständig einheitlichen Aussagen der drei Autoren veranlassen Delatte zu einer sehr unterschiedlichen Wertung der Systeme. "Diotogène admet plutôt la divinisation du roi que sa divinité. C'est la majèsté de sa fonction et la ressemblance de la royauté divine qui lui donnent un aspect divin: il est le lieutenant de Dieu sur la terre et

son imitateur."[96] Ekphantos dagegen beschreibe den König nicht als Imitator, sondern als Mittler zwischen Gott und den Menschen: "Pour lui, le roi est prédestiné, il a été créé à l'image du Dieu suprême pour gouverner les hommes, comme son créateur gouvern le monde. Dans la hiérarchie cosmique, il tient sur la terre la même place que Dieu dans le ciel et que la Nature démonique dans la region sublunaire. Il joue le rôle d'un médiateur entre Dieu et les hommes."[97] Sthenidas weise schließlich - gegen Goodenough - doch stoischen Einfluß auf: "... la conception d'un roi sage provient probablement d'un reversement de la formule stoicienne du Sage-roi."[98]

F. T a e g e r[99] hat sich den Ansichten Delattes angeschlossen und die Fragmente sogar noch später datiert.[100] Vor allem das stark gegliederte Weltbild, in dem der θεῖος ἀνήρ "bis nahe an die höchste göttliche Sphäre"[101] heranrückt, veranlaßt Taeger sogar anzunehmen, daß man es hier "mit der osthellenistischen hermetischen Lehre zu tun" habe.[102] Folgerichtig bespricht er die Fragmente auch in einem Kapitel "Die Hermetik und die Pythagoreerfragmente".[103] Er rückt dort jedoch von seiner im ersten Band geäußerten Auffassung wieder ab.[104] Immerhin seien die Fragmente den Hermetica "in ihrer Grundrichtung ... nahe verwandt. Sie setzen ein dualistisches Weltbild und die polare Antithese von "Gott" und "Materie" voraus und kennen den Schöpfergott. Sein irdisches Gegenbild ist der König."[105]

Allerdings finden sich vor allem in der Kore Kosmu[106] gewisse Parallelen, auf die schon Goodenough[107] hingewiesen hat, jedoch zum entgegengesetzten Zweck: mit der hermetischen Parallele will er das hohe Alter der Vorstellungen[108] und ihre orientalische Abkunft belegen. In dem entsprechenden Stück begehrt Horus zu erfahren: πῶς γίγνονται βασιλικαὶ ψυχαί ; darauf belehrt Isis ihren Sohn über den vielschichtigen Aufbau der Welt. In jeder Sphäre (Himmel, Äther, Luft und Erde) gibt es einen Herrscher (Gott, Sonne, Mond und König). Die niederen Herrscher, nach ihrer Macht

gestuft, sind alle Emanationen (ἀπόῤῥοιαι) des himmlischen Königs. Vom irdischen König wird in diesem Zusammenhang ausgesagt: καὶ ὁ μὲν βασιλεὺς τῶν ἄλλων θεῶν ἐστιν ἔσχατος, πρῶτος δὲ ἀνθρώπων.

Bei aller Ähnlichkeit finden sich doch auch tiefgreifende Unterschiede: Der Aufbau des Kosmos ist bei Ekphantos ein anderer, Gott gehört in die Sphäre der Sterne, Uranos und Äther fallen also zusammen; der König ist Schöpfung, κατασκεύασμα , nicht Emanation; schließlich fehlt in der Kore Kosmu das Prinzip der imitatio Dei: die königlichen Seelen sind auf Grund ihrer Herkunft von einem Ort, der oberhalb des Ursprungsortes der anderen Seelen liegt, qualitativ unterschieden.[109] Die größte Ähnlichkeit zwischen den Schriften liegt in der Stellung des Königs auf der Grenze zwischen göttlichem und menschlichem Bereich; sie zu erklären, bedarf es keiner literarischen Hypothesen, sondern lediglich des Hinweises auf hellenistischen Königs- und römischen Kaiserkult. - Gänzlich abzulehnen ist in diesem Zusammenhang die Auffassung von E.H.Kantorowicz, der die Partie in der Kore Kosmu für eine "bessere Überlieferung" der Ekphantos-Stelle hält[110] und beim Referat der Stellen die beiden Schriften nicht mehr auseinanderhält.

Taeger will jedenfalls mit der hermetischen Parallele die späte Abfassung der Pseudopythagorica belegen; zu diesem Zweck hatte sie schon Delatte zitiert.[111] Die Schriften des Diotogenes, Sthenidas und Ekphantos weist Taeger einem "pythagoreisierenden Platonismus"[112] zu, ohne dessen Existenz in der von ihm angenommenen Zeit - unter Abgrenzung von Neuplatonismus und Neupythagoreismus - belegen zu können. Gerade Ausführungen über die untere Hälfte der göttlichen Sphäre, die für diese beiden Lehren von zentraler Bedeutung waren, vermissen wir bei den pythagoreischen Stobaios-Fragmenten.

Ein wesentlicher Punkt für den zeitlichen Ansatz neben der Sprache der pseudopythagoreischen Fragmente und der etwaigen inhaltlichen Beeinflussung durch mittelstoische Gedan-

ken ist die vermeintliche Abhängigkeit des Ekphantos von Philo.[113] Dieser schreibt in seinen Auslegungen der Schöpfungsberichte, der οὐράνιος ἄνθρωπος sei nach Gottes εἰκών gebildet worden.[114] Die Brücke zu dem Gedanken des Ekphantos, der König sei ὑπὸ τεχνίτα δ' εἰργασμένος λῴστω, ὃς ἐτεχνίτευσεν αὐτὸν ἀρχετύπῳ χρώμενος ἑαυτῷ ,[115] bildet für Delatte das Fragment eines Pythagoreers Eurysos bei Clemens von Alexandria. Dort liest Delatte folgendermaßen[116] τὸ σκᾶνος τοῖς λοιποῖς ὅμοιον, οἷα γεγονὼς ἐκ τᾶς αὐτᾶς ὕλας, ὑπὸ τεχνίτα δὲ εἰργασμένον λῴστω, ὃς ἐτεχνίτευσεν αὐτὸ ἀρχετύπῳ χρώμενος ἑαυτῷ .Delatte markiert also folgenden Weg des Gedankens:

1.)Philo bezeichnet den himmlischen Menschen als von Gott nach dem eigenen Vorbild gefertigt;

2.)Eurysos übernimmt diesen Satz und bezieht ihn weiterhin auf die Menschheit allgemein;

3.)erst Ekphantos bezieht diesen Satz speziell auf den König.

Kantorowicz[117] schließt sich der Auffassung Delattes voll an: Eurysos sei "ganz gewiß nicht von Ekphantos abhängig gewesen.[118] Denn das Eurysos-Zitat bei Clemens bringt, trotz wörtlicher Übereinstimmung, einen fundamental anderen Gedanken zum Ausdruck, der bestimmt der ursprüngliche ist. Eurysos spricht nämlich gar nicht vom König, sondern vom Menschen im allgemeinen." Dabei scheint Kantorowicz entgangen zu sein, daß der 'fundamental andere' Sinn erst durch die Verknüpfung von Zitat und eigenem Text bei Clemens entsteht.

Goodenough war sich zwar nicht sicher, ob sich Eurysos auch auf den König bezog,[119] stellte aber im übrigen nur das gemeinsam Pythagoreische an Eurysos und Ekphantos heraus.[120] Vergleicht man den Wortlaut bei beiden Autoren, so fällt auf, daß τοῖς λοιποῖς sich bei Ekphantos auf die übrigen Menschen bezieht, bei Eurysos aber auf die übrigen Lebewesen in der Welt. Thesleff bemerkt, daß das letztere nicht griechischem Sprachgebrauch entsprechen würde und schließt: "This suggests that Clement used a list of quotations. And

he (or his secretary) probably took the wrong lemma from it (Εὐρύτου περὶ τύχας instead of Ἐκφάντου περὶ βασιλείας)."[121] Nimmt man diese Erklärung von Thesleff für das veränderte Lemma im Zitat bei Clemens an, dann hat der Gedanke u.E. folgenden Weg zurückgelegt:[122]

1.)Ekphantos bezeichnet den König als Schöpfung des ersten Gottes.
2.)Der Satz (τὸ σκᾶνος - ἑαυτῷ) gelangt in eine Zitatensammlung.
3.)Dort oder bei der Benutzung durch Clemens von Alexandria wurde das Lemma vertauscht.
4.)Clemens bezieht den Satz in seine Genesis-Exegese ein.
5.)Unabhängig davon folgt Philo dem LXX-Text der Genesis, wo der Mensch κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ geschaffen wird.

Eurysos kann also nicht als Verbindungsglied zwischen Philo und Ekphantos angesehen werden. Fällt aber das vermeintliche Bindeglied, dann ist auch die Abhängigkeit des Pythagoreers vom Juden nicht zu halten.

Nun bestehen tatsächlich große Ähnlichkeiten zwischen Philo und unseren Fragmenten in ihren speziellen Ansichten über das Königtum. Goodenough hat sie überzeugend herausgearbeitet;[123] er sieht eine umgekehrte Beeinflussung Philos durch den Neupythagoreismus. Thesleff dagegen verwirft beide Ansichten: "It is rather safer, however banal, to assume that the expositions of Philon and Ekphantos derive from the same source. And it is perhaps not too fantastic tc assume that this source had something to do with the Early Academy."[124] Man wird Goodenough insofern zustimmen müssen, als Philo wirklich Ansichten über das Königtum vertritt, die denen unserer Traktate sehr nahe kommen. Andererseits wird man dies nicht als literarische Abhängigkeit des Philo z.B. von Ekphantos betrachten dürfen. Die wenigen erhaltenen Fragmente der Literatur περὶ βασιλείας berechtigen uns nicht zu einer derart bestimmten Aussage. Daß Philo dergleichen über das Königtum äußert, gibt uns zwar einen terminus ante quem für

diese Vorstellungen, nicht aber für die Traktate der Ekphantos, Diotogenes und Sthenidas.

Gibt der Vergleich mit Philo keine näheren Anhaltspunkte zur Datierung der Fragmente her, so muß uns die sprachliche und inhaltliche Diskussion voranbringen. Hier sind als nächstes die Anregungen Thesleffs zu untersuchen. Seine Schrift von 1961 bringt die These schon im Titel: "An Introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period." Die dorischen Traktate rechnet er zu einer Klasse von Schriften, die weder Pythagoras oder seine Familienangehörigen als Verfasser nennen noch auf seine Lehren Bezug nehmen; sie sind vornehmlich im Westen (Süditalien) entstanden zu denken und gehörten dem 3. oder 2. Jh.v.Chr. an. Delattes zeitlichen Ansatz nennt Thesleff eine "anachronistic conclusion".[125] Der vokabularischen Feststellung Delattes, daß in 18 Fällen ein ähnlicher Gebrauch eines Wortes in den Traktaten sich nicht vor dem ersten vorchristlichen Hahrhundert finde,[126] entgegnet er, dies könne bei der Seltenheit hellenistischer Texte kein Argument sein.[127] "Delattes study of the syntax of the writings confirms my impression that they are Hellenistic ..."[128] Diese sprachliche Datierung unterstützt nun Thesleff durch die Diskussion der inhaltlichen Bemerkungen Delattes vor allem zu Ekphantos; dieser wollte an mehreren Stellen mittelstoische Einflüsse feststellen. "But there is in my opinion absolutely nothing to indicate that such ideas derive from the Middle Stoa rather than from the Old Stoa."[129] Der Interpretation des Ekphantos durch Delatte (der König sei 'médiateur' zwischen Gott und den Menschen) widerspricht Thesleff entschieden: "I am inclined to understand Ekphantos' exposition as essentially a comparison between the supreme God and the king, including both privileges and duties, and stressing the transcendental of each of them in his sphere. With this interpretation we hardly need to assume the influence of any of the more mystical ideas current in 1.cent.A.D."[130]

Delattes Definition der Sprache der drei Traktate als eines künstlichen Gemischs weist Thesleff zurück; nach seiner Ansicht handelt es sich um eine stark dorisch gefärbte Koine. Und hier setzt auch seine positive Argumentation ein: Sind die Argumente, die L.Delatte bewogen haben, die Fragmente in die Kaiserzeit einzuordnen, hinfällig, so gewinnt Thesleff seine Position aus einer Entwicklungsgeschichte der dorischen Prosa. Die dorische Prosa beginne mit Archytas (92). Unter den Pythagorica stünden nach Umfang und Gehalt Pseudoarchytea weit voran. Wenn von hier aus zu vermuten sei, daß die dorischen Pseudopythagorica in Tarentiner Tradition entstanden seien, so rücke der Zeitraum zwischen Pyrrhus- und Hannibalkrieg in den Blick (96f.): "Durch die pax Romana von den harten Kämpfen mit den italischen Nachbarn befreit, zugleich vom Mutterlande isoliert, aus der Stagnation der Gegenwart die Schatten der Vergangenheit beschwörend, erscheinen die unteritalischen Griechenstädte jener Zeit als günstiger Mutterboden für pythagoreisierende Literatur." So faßt W.Burkert in seiner Besprechung[131] das wesentlichste Argument Thesleffs, schränkt dessen Wert aber im folgenden stark ein, so daß er abschließend bemerkt: "... für das Ergebnis gilt das Urteil, mit dem er selbst (sc. Thesleff) seine abschließende chronologische Übersicht einführt: highly conjectural".[132]

Ohne daß wir uns selbst in der Lage wähnen, in die Diskussion über die Sprache der Fragmente einzugreifen, seien doch einige Vermutungen vorgetragen, die uns in der Annahme hellenistischer Pseudopythagorica bestärken. Zunächst aber kann man wohl dem System Thesleffs nicht pauschal zustimmen. Sein größter Mangel scheint uns in der zeitlichen Gleichbehandlung aller Fragmente zu liegen: auch uns erscheint Ekphantos selbst so mannigfach von anderen Lehrsystemen beeinflußt, daß man ihn wohl kaum im 3.Jh., sondern frühestens im 1.Jh. ansetzen kann. Dies trifft aber auf Sthenidas und Diotogenes nicht zu: beide sind fast reine Exponenten eines pythagoreischen Platonismus. Die platonische Grundstimmung der helle-

nistischen Pseudopythagorica hatte Burkert konstatiert; die peripatetischen Anleihen beträfen lediglich das Vokabular. Die Abweichungen dieses pythagoreischen Platonismus von der Akademie lägen vor allem in der Betonung der theologischen Komponente.

Burkert selbst war in anderem Zusammenhang genötigt, hellenistische Pseudopythagorica anzunehmen,[133] und hat sie wohl zutreffend als Ausdruck eines 'Platonismus im Untergrund' beschrieben:[134] Er nimmt an, daß im aufgeklärten Hellenismus "unter der intellektuell bestimmten Oberschicht ... sich mehr und mehr ein Interesse für alles Geheimnisvolle, Altertümliche, Orientalische"[135] regte; als Beispiele nennt er Königskult und Mysterienreligionen. Diese allgemeine Tendenz wäre in der Akademie seit Arkesilaos (265 a.) unterdrückt worden: die Akademie sei ganz sokratisch geworden, während bis dahin Plato als Synthese aus Pythagoras und Sokrates[136] verstanden wurde; "Erkenntnistheorie trat an Stelle der metaphysischen Spekulationen".[137] "Und eben damals setzen die Fälschungen ein, die philosophische Gedanken von Platon und Aristoteles ebenso wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse auf Pythagoras zurückprojizieren: der Pythagoreismus, aus der Gegenwart verdrängt, erobert sich die Vergangenheit."[138] Bei Beginn des Neuplatonismus werde dann, "was zuvor literarisch war, ... ins Leben zurückgerufen, an Stelle der Pseudopythagorica treten wieder die Pythagoreer."[139]

Dem entgegen steht scheinbar das Zeugnis des Cicero, daß erst zu seiner Zeit die alte pythagoreische 'disciplina extincta' durch Nigidius Figulus zu neuem Leben erweckt worden sei.[140] Thesleff wendet dagegen zu Recht ein, daß sich diese Notiz auf die Entstehung der pythagoreischen Bruderschaften beziehe, die die vita des Pythagoras nachzuahmen suchten. Pseudepigraphische Schriften in der Art des Diotogenes u.a. seien aber eigentlich nur dann denkbar, wenn es zu dieser Zeit keine Schule und keine bekannte Persönlichkeit des Pythagoreismus gab, zumal diese Schriften inhaltlich voneinander differieren.[141] Cicero selbst zeigt zudem

noch Bekanntschaft mit den Gesetzessammlungen des Zaleukos und Charondas.[142] Die ausführlichsten Fragmente dieser προοίμια νόμων sind ebenfalls bei Stobaios erhalten;[143] als Verfasser gelten die genannten vorklassischen Gesetzgeber, und Stobaios bezeichnet diese auch nicht als Pythagoreer. Doch schon Aristoxenos[144] (4.Jh.a.) hieß beide Schüler des Pythagoras, und der Inhalt erweist die Fragmente deutlich als nachplatonisch- pythagoreische Schriften.[145] Sie zeigen manche Ähnlichkeit mit unseren Traktaten περὶ βασιλείας, und Thesleff hat sie auch unwidersprochen unter seine 'Pythagorean writings of the Hellenistic period' eingereiht.

Ein weiteres indirektes Zeugnis für die Existenz platonisch-pythagoreischer Schriften in der hellenistischen Zeit hat H. D ö r r i e in seinem Aufsatz über Eudoros von Alexandria erbracht.[146] Eudoros hat als Platoniker einige nichtakademische, 'pythagoreische' Fragestellungen aufgenommen und sie für die weitere Entwicklung des Platonismus fruchtbar gemacht.

Zunächst konstatiert Dörrie ein allgemeines Interesse für pythagoreische Fragestellungen (z.B. Musiktheorie nach Timaios 35 BC);[147] sodann die Ablehnung der von der Akademie akzeptierten zehn Kategorien des Aristoteles durch die Herausarbeitung der zwei platonischen Kategorien οὐσία und πρός τι ;[148] die Zurückführung der platonischen τέλος -Formel ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Theaitet 176 B) auf Sokrates, Plato und Pythagoras;[149] schließlich das Interesse an pythagoreischem Gedankengut, das sich in dem Referat des Eudoros über die Prinzipien der pythagoreischen Lehre ausdrückt:[150] "... dies schlichte Referat (hat) eine ganz erhebliche Bedeutung: die pythagoreischen Lehren finden bei einem Platoniker wie Eudoros wieder Beachtung, und dieser führt die pythagoreischen Lehren wieder einer Diskussion unter Platonikern zu, indem er sie in einer Schrift zusammenfaßt, die, wie die Zitate bei Simplikios beweisen, in die Tradition

einging."[151] "Vor allem aus pythagoreisierenden Kreisen ist seit Eudoros der Widerspruch gegen die peripatetisch angehauchte Akademie nicht zum Schweigen gekommen."[152]

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir die von Dörrie nicht näher bestimmten pythagoreischen Quellen des Eudoros mit jenen von Burkert[153] angenommenen Dokumenten eines 'Platonismus im Untergrund' gleichsetzen.

Thesleff wehrt sich zwar dagegen, das Zeugnis des Eudoros für die Chronologie dieser hellenistischen Pseudopythagorica in Rechnung zu stellen. Eudoros sei "an example of the association of later Pythagorism and Early Academic and Peripatetic teaching" und habe nur "second-hand accounts" einge sehen.[154] Hier geht Thesleff - wie u.E. in dem gesamten Abschnitt - zu weit: er versucht, seine Hypothese des italischen Ursprungs zu stützen, indem er alles zurückweist, was auf Alexandria deutet. Dabei können die platonisch-pytha goreischen Schriften gleichwohl in Italien entstanden und dennoch in Alexandria auf besonderes Interesse gestoßen sein. Außer mit Eudoros setzt sich Thesleff nämlich noch mit Alexander Polyhistor, der Annahme einer jüdischen Beeinflussung der pythagoreischen Schriften (oder jüdischer Schriften durch diese) sowie besonders dem Verhältnis zu Philo auseinander. Eine Beeinflussung der pythagoreischen Schriften durch jüdische Literatur lehnt Thesleff ebenso wie die jüdischer Schriften durch pythagoreisches Gut ohne Diskussion ab. Lediglich einen eventuellen Einfluß der Pytha goras-Legende auf jüdische Sekten konzediert er. Auch Philos offenkundige Bekanntschaft mit Schriften , die Philolaos[155] und Okkellos[156] zugeschrieben werden, sowie das Ergebnis von Goodenoughs Untersuchung[157] versucht Thesleff zu relativieren;[158] immerhin gesteht er "the assumption of common sources for Philon and the pseudepigrapha" zu.

In der Beurteilung des Polyhistor ist Thesleff sogar ein Ver sehen unterlaufen, das 1.) uns auf ein weiteres Zeugnis für hellenistische Pseudopythagorica hinweist und 2.) die Abhängigkeit Philos von politisch-philosophischen Aussagen sol-

cher Schriften erweist. Die Annahme einer Beeinflussung des Alexander Polyhistor tut Thesleff nämlich mit der Bemerkung ab: "Alexander Polyhistor's knowledge of Jewish literature is really no argument at all in isolation. Besides, it seems improbable that an author who wrote ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς (D.L. 8,27) could have been influenced by Jewish ideas to any considerable extent."[159]

Gerade an diesem Punkt ist nun u.E. eine Beeinflussung - allerdings in umgekehrter Richtung - nachweisbar. Alexander zitiert die Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα , eine der Hauptquellen für die nicht-aristotelische Pythagoras-Tradition.[160] Zeitlich dürften die Hypomnemata in das 3.Jh.a. gehören. Burkert schließt sich[161] der Datierung Festugières an,[162] die auf einer inhaltlichen Untersuchung basiert, und bekräftigt dies durch Argumente, welche Lysis-Brief und Hypomnemata als zusammengehörig erweisen. Die Lehrsätze der Hypomnemata sind vorwiegend naturwissenschaftlicher Art, fussen aber auf einer Zahlenlehre, die Burkert als platonisch erwiesen hat.[163] Der Gedanke selbst, daß die Gestirne beseelt sind, geht wohl zurück auf eine communis opinio "ionischer φυσιολογία mindestens seit Heraklit und Anaxagoras",[164] hat aber in dem im platonischen Corpus überlieferten Dialog Epinomis platonische Formulierung gefunden: πᾶν θεῖον γένος ἄστρων .[165] -Die Hypomnemata begründen die Göttlichkeit der Gestirne durch ihren Anteil am Warmen: ἐπικρατεῖν γὰρ τὸ θερμὸν ἐν αὐτοῖς, ὅπερ ἐστὶ ζωῆς αἴτιον . Wenn wir kurz darauf lesen, daß die Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern ebenfalls auf der Anteilhabe am Warmen beruht,[166] so müssen wir folgern, daß das Warme das Göttliche ist, und daß die Gestirne zwar Anteil am Göttlichen haben, aber nicht das Warme (= τὸ θεῖον) sind.

Überträgt man diese Gedanken nun auf ein Bild, das den Kosmos mit einem Staat vergleicht, so erhalten wir eine Rangfolge von Befehlenden und Gehorchenden, die sich aus der unterschiedlichen Teilhabe am Göttlichen ergibt. Genau dies

aber ist das Bild, das Ekphantos vom Kosmos und seinem irdischen Abbild, der βασιλεία , zeichnet.[167] Und soviel können wir dem lädierten Text entnehmen: in dieser Rangfolge spielen die Gestirne eine besondere Rolle;[168] sie befinden sich und rangieren oberhalb der sublunaren Sphäre.

Am Anfang der περὶ μοναρχίας νόμοι führt Philo ein Weltbild als mosaisch ein, das stark dem unserer platonisch-pythagoreischen Traktate ähnelt. Hier (spec I 13-20) finden wir nun jenen Satz wieder, mit dem Thesleff die Unmöglichkeit der Beeinflussung des Polyhistor durch jüdische Gedanken belegen wollte: Τινὲς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας ὑπέλαβον εἶναι θεοὺς αὐτοκράτορας, οἷς τὰς τῶν γινομένων ἁπάντων αἰτίας ἀνέθεσαν . Der Zusammenhang ist folgender: Moses habe gelehrt, daß die Welt καθάπερ πόλις ἡ μεγίστη sei; als solche kenne sie auch Herrscher und Untertanen: Herrscher seien die Himmelskörper, sowohl Planeten als auch Fixsterne, Untertanen alle, die sich unterhalb des Mondes befinden.[169] Als ἄρχοντες seien die Gestirne zwar Götter, aber keine θεοὶ αὐτοκράτορες . Im Verhältnis zum θεὸς αὐτοκράτωρ verhielten sie sich wie Zugtiere zum Wagenlenker.[170] Ihre Herrschaft sei keine eigenständige,[171] sondern sie seien Unterbefehlshaber (ὕπαρχοι) des einen Allvaters, dessen Herrschaft sie imitierend über alles Gewordene nach Recht und Gesetz richteten.[172] Als ὕπαρχοι seien sie eigentlich rechenschaftspflichtig, ihre Beschaffenheit (durch Teilhabe am Göttlichen) sei aber derart, daß sie einer Rechenschaftsleistung nicht unterlägen.[173] - Wir erkennen, daß auch hier bei Philo die μίμησις das Prinzip ist, dem gemäß sich die Folge von Herrschaftsverhältnissen in der Welt konstituiert. Da er hier nur gegen die Auffassung polemisiert, die Gestirne seien θεοὶ αὐτεξούσιοι , ist die Folge der Herrschaftsverhältnisse nicht bis in den irdischen Bereich durchgezogen, aber wir wissen, daß er die μίμησις der als Kulturstifter interpretierten Halbgötter dem Caligula als eines Herrschers angemessen vorhält statt dessen würdeloser Maskerade.[174]

Überträgt man weiter die Aussage über die Rechenschaftslegung auf den irdischen König, so erhalten wir die Züge des βασιλεύς als νόμος ἔμψυχος, die Goodenough herausgestellt hat: er ist zwar ein Mensch, der seine πάθη bezwingen muß, erhält aber qua μίμησις θεοῦ eine solche Beschaffenheit,[175] daß seine Herrschaft praktisch uneingeschränkt ist: ὁ δὲ βασιλεὺς ἀρχὰν ἔχων ἀνυπεύθυνον καὶ αὐτὸς ὢν νόμος ἔμψυχος, θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρεσχαμάτισται. Und diese Definition des Königs stimmt ihrerseits wieder überein mit der der pseudoplatonischen Definitionen: Βασιλεὺς ἄρχων κατὰ νόμους ἀνυπεύθυνος.[178]

Wir werden also nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß Philo hier ein Stück platonisch-pythagoreischer Literatur verarbeitet hat, das starke Ähnlichkeit mit den bei Stobaios überlieferten Fragmenten περὶ βασιλείας aufweist, und das andererseits in Einklang mit dem bei Alexander Polyhistor erhaltenen naturwissenschaftlichen Satz steht.

E. P e t e r s o n[179] will Philo spec I 13ff. dagegen aus einer peripatetischen Tradition erklären. Ausgangspunkt ist das Ilias-Zitat am Schluß des 12.Buches der Metaphysik, mit dem sich Aristoteles gegen die 'platonischen Dualisten' wende: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη εἷς κοίρανος ἔστω. Damit trifft Peterson schon eine Vorentscheidung: platonisches Gut bleibt von vornherein außerhalb seines Gesichtskreises. "Dem Dualismus und Pluralismus der Platoniker gegenüber wird an dem strengen Monarchismus der aristotelischen Lehre von dem sich selbst denkenden Geiste festgehalten, der, als oberstes Prinzip, der Welt unabhängig gegenübersteht."[180] Die aristotelischen Ausführungen zur Theologie kämen erst in der Zeit um Christi Geburt zur vollen Entfaltung: in der pseudo-aristotelischen Schrift über die Welt und eben bei Philo spec I 13ff. Peterson referiert nun zuerst das sechste Kapitel von περὶ κόσμου: mit peripatetischem Material setze sich der Verfasser mit dem stoischen Gottesbegriff auseinander: Gott bleibt unbewegter Beweger, der, wie der Großkönig,[181] nur mühelos, das Reich erhält. Da der Vergleich Gottes mit dem Großkönig

sich auch bei Philo[182] findet, schließt Peterson: "Es ist klar, daß Philo bei seinen Darlegungen eine peripatetische Quelle voraussetzt, in der, ähnlich wie in der Schrift von der Welt, der Hofstaat des "Königs der Könige" im Himmel mit samt seinen Unterdienern und Pförtnern beschrieben war."[183]

Philo soll die Quelle aber - nach Peterson - nicht direkt benutzt haben, sondern schon von einer jüdisch-hellenistischen Tradition abhängig sein, die wahrscheinlich auch der verlorenen Justin-Schrift περὶ μοναρχίας zugrunde liegt.

> Jene Literatur, die u.E. zur Interpretation der philonischen Passage herangezogen werden muß, kommt bei Peterson nur ganz am Rande ins Blickfeld, nämlich dort, wo er bei Euseb eine Korrespondenz des Königs zu Gott findet. "Der Gedanke, daß der Eine König auf Erden dem Einen König im Himmel korrespondiert, ist die Umbildung des alten Gedankens, wonach der König Gott nachahmt. Siehe die Pythagoreer Diotogenes und Sthenidas."[184]

Damit ist das Verhältnis zwischen Pseudo-Aristoteles De mundo, Philo und den pseudepigraphischen Pythagoreerschriften in den Blick gekommen. Verschiedene Gelehrte haben Teilaspekte dieses Verhältnisses behandelt und auch - wie Peterson - versucht, die Herkunft jenes Vergleiches zwischen Gott und dem König zu klären. Sieht Peterson den Vergleich bei Philo aus peripatetischer Tradition erwachsen, so vermutet P o h l e n z[185] gerade in umgekehrter Richtung: " ... der philosophische Verfasser von Π. κόσμου (hat) dieses Bild aus dem orientalisch-jüdischen Vorstellungskreise übernommen ..., um damit die vielseitige Entfaltung von Gottes Dynamis zu veranschaulichen.[186]... Es scheint also, daß hier eine Begegnung und wechselweise Einwirkung von griechischer Philosophie und jüdischer Theologie stattgefunden hat."[187] Ließ Peterson in seiner Verhältnisbestimmung die Stellung der Pythagorica bei Stobaios unbeachtet, so hat Pohlenz die Stellung der Pythagorica, speziell des Pythagoreers Onatas,[188] wohl behandelt, folgt dabei aber Zeller, der schon eine Abhängigkeit des Onatas von περὶ κόσμου postuliert hatte.[189]

Pohlenz sieht bei Onatas vor allem eine Auseinandersetzung mit dem Dynamis-Begriff des Ps.-Aristoteles.[190]

Die Chronologie, die Zeller und Pohlenz hier voraussetzen, ist jedoch keineswegs gesichert; gesichert ist vor allem nicht die Einordnung des Onatas als N e u - Pythagoreers. Nach Thesleff ist er jener Gruppe dorisch schreibender, hellenistischer Pythagoreer zuzurechnen, zu der auch Diotogenes, Ekphantos und Sthenidas zählen. Die Parallelen in περὶ κόσμου zu letztgenannten Schriften haben denn auch andere Forscher zu anderen Einschätzungen veranlaßt.

So hat W. L. L o r i m e r[191] die Parallelen zum 6.Kapitel von περὶ κόσμου zusammengestellt und konstatiert: "... they are all at once Platonic or Pythagorean."[192] Wichtig für uns ist, daß Lorimer die Parallelen zu den verschiedenen Vergleichen gesammelt hat, mit denen - neben dem Bild des Großkönigs - in περὶ κόσμου die Tätigkeit Gottes dargestellt wird: Steuermann, Wagenlenker, Chorführer, Gesetz (bzw. nach Lorimers Konjektur: Gesetzgeber) und Feldherr,[193] sowie Chorführer des Sternenchores.[194] Lorimer behandelt die Stelle nur sehr gedrängt im Zusammenhang mit dem Text 400 b 8 ἐν πόλει δὲ νόμος , was er in ἐν πόλει δὲ νομοθέτης ändert.[195] Bei ihm wird daher auch nicht klar, wie er das Verhältnis der Passagen aus de mundo zu den Parallelen bestimmt, d.h. welche Abhängigkeiten die platonischen und pseudopythagoreischen Stellen signalisieren.

Genauere Vorstellungen in dieser Hinsicht hat J.P. M a g u i r e[196] entwickelt. Den peripatetischen Charakter des Gesamtzusammenhanges hervorhebend äußert er zum Vergleich Gottes mit dem Großkönig: "... the comparison itself derives ultimately from ancient Pythagoreanism and was taken from there by neo-Pythagoreans."[197] Die Belege für den alten Pythagoreismus sind dabei sämtlich Plato entnommen![198] Gleiches stellt er für den Vergleich mit dem Chorleiter fest, und wieder wird Altpythagoreisches durch Plato belegt.[199] Der ausführliche Vergleich Gottes mit dem Feldherrn findet

sich bei Onatas (Stob I 48) wieder, dessen enger terminologischer und sachlicher Zusammenhang mit anderen Pythagoreern Maguire zu dem Schluß veranlassen, "that here also Pseudo-Aristotle follows the neo-Pythagoreans..."[200] Dasselbe stellt er für die Vergleiche mit Steuermann und Wagenlenker fest: beide seien, wie wieder aus Plato-Parallelen hervorgeht, alt- wie auch neu-pythagoreisch, der Vergleich mit dem Steuermann gar "as old as Greek philosophy."[201]

Maguire faßt seine Eindrücke über das sechste Kapitel von de mundo zusammen: "In view of all this, there seems to be little room for doubt that Pseudo-Aristotle is directly following a neo-Pythagorean source with Peripatetic leanings, or a Peripatetic source with neo-Pythagorean leanings."[202]

Mit dem Verhältnis zwischen Philo und Pseudo-Aristoteles de mundo beschäftigt sich auch E.R. G o o d e n o u g h.[203] Obwohl er sich nicht inhaltlich mit unseren Fragen auseinandersetzt, ist seine Entscheidung über das Verhältnis der beiden Schriftsteller zueinander doch für uns von Interesse.

Goodenough untersucht den Abschnitt Philo her 130ff., für den Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 2.Aufl. 1925, 87 Anm.2, eine Fülle von Einzelelementen teils bei Plato, teils bei den Stoikern festgestellt hatte. Goodenough prüft nun Punkt für Punkt die Motivforschung Bréhiers und reklamiert jeweils pythagoreisches Urheberrecht. Da Goodenough den gesamten Abschnitt als Einheit betrachtet, schießt er ganz offensichtlich an einigen Stellen über sein Ziel hinaus: gerade für den Abschnitt her 130-140 wirken seine Versuche, nicht-stoische oder gar deutlich pythagoreische Quellen zu erschließen, recht gewaltsam. U.Früchtel[204] hat für diesen Teil eine platonische Theorie ausgemacht, nämlich die der 'Teilung als logischer ΔΙΑΙΡΕΣΙΣ', sich zur Motivfrage im einzelnen aber nicht geäußert.[205] Bei jenen Motiven aber, bei denen Bréhier platonische Herkunft annahm, verfährt Goodenough ähnlich wie sein Schü-

ler Maguire, indem er nämlich - flankiert durch hellenistisch-pythagoreische oder deutlich neu-pythagoreische Parallelen - hinter Plato eine breite alt-pythagoreische Tradition annimmt und sozusagen mit Plato Pythagoras beweist. - Im Vergleich mit dem fünften Kapitel von περὶ κόσμου stellt Goodenough bei beiden Schriften die Aufnahme heraklitischer Gedanken fest, nimmt aber bei Philo (oder seiner Vorlage, einer erschlossenen Schrift περὶ τῆς εἰς ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς) eine starke pythagoreische Überarbeitung des heraklitischen Gutes an: "Philo and the περὶ κόσμου obviously refer to the same treatise and passage of Heracleitus; but it is the περὶ κόσμου which has preserved the Heracleitean point of view."[206]

Ohne in die weiter sich ergebenden Probleme eindringen zu wollen - Früchtel hat gerade für Philo, auf Heraklit direkt rekurriert[207] - , sollten doch die Methode und die Voraussetzungen von Goodenough und Maguire deutlich geworden sein: beide nehmen einen breiten Strom (ursprünglich orientalisch beeinflußter)[208] pythagoreischer Philosophie an, der vor Plato entspringt und eigentlich ohne Unterbrechung bis in die Kaiserzeit hinein fließt. Plato selbst ist für beide nur Zeuge des vorplatonischen Pythagoreismus.

Ist dies Bild von Plato als dem Ausschreiber pythagoreischen Gutes falsch, kann Burkert nur von "spärlichen Verweise(n) auf Pythagoreisches" bei Plato sprechen,[209] so liegt nahe, alle drei hier verglichenen Schriften, Philo wie Pseudo-Aristoteles wie auch die Pseudopythagorica in die Geschichte der Plato-Interpretation einzubeziehen. Für Philo ist dies z.T. schon geschehen,[210] für die Pseudopythagorica hat Burkert wichtige Anregungen gegeben, für περὶ κόσμου schließlich liegt eine Arbeit von H.S t r o h m vor.[211] Strohm entgeht den Gefahren der bloßen Motivforschung, aber er ignoriert sie auch nicht, sondern fragt nach dem Prinzip, mit dem der Verfasser von περὶ κόσμου, dessen philosophische Qualitäten Strohm unterstreicht, seine stoischen, heraklitischen, peripatetischen und platonischen Sätze auswählt, und

damit nach der Gesamtaussage der Schrift. Für die historische und philosophiegeschichtliche Einordnung der Schrift erhält Strohm schließlich folgendes Ergebnis: der Autor will Peripatetiker sein, liest aber aus Aristoteles nur das Platonische heraus; "die Absicht einer Versöhnung der Schulen (ist) offenkundig."[212] Gegner der Schrift ist die stoische Gotteslehre; sie wird bekämpft mit Gedanken, "die aus dem mittleren Platonismus, vor allem aus Plutarch zu belegen waren; sie datieren die Schrift etwa in die Zeit um die erste Jahrhundertwende n.Chr."[213] Somit gehöre die Schrift "vor allem in die Geschichte des Platonismus."[214] "Plato und dem Platonismus gehört auch, was in π. κόσμου 'pythagoreisch' klingt."[215]

Für unser Problem stimmt Strohm den Parallelen, die Lorimer beigebracht hatte, zu, nennt aber noch zusätzlich "die alles aufklärenden Parallelen",[216] nämlich Plutarch-Stellen, an denen das Großkönig-Gleichnis im gleichen Sinne wie in περὶ κόσμου gebraucht wird.[217] Dieser ist aber ein anderer als in den Pseudopythagorica: die Pointe liegt in dem Verbleiben Gottes in seiner Ruhe; er wirkt alles durch seine Dynamis, wie auch der Großkönig nicht selber tätig ist, sondern durch seine Diener und Beamten wirkt. - Mithin müssen wir schliessen, daß περὶ κόσμου und die Pseudopythagorica auf verschiedenen Richtungen der P l a t o - E x e g e s e basieren, die ihrerseits beide dem Philo bekannt waren.

Delatte verweist in seinem Kommentar zu Diotogenes (Stob IV 264 Z.9-12) für ältere Parallelen zum Vergleich des Königs mit dem Steuermann usw.[218] lediglich auf die Dissertation von G. B a r n e r.[219] "Ces comparaisons sont très tôt devenues banales." Andererseits findet er es "sans doute plus intéressant de rapprocher des textes parallèles de la littérature 'pythagoricienne' ou des auteurs à peu près contemporains de Diotogène",[220] und nennt Archytas (Stob III 62), Cicero resp. V 6,8 und Philo spec IV 186.

In der Tat zeigt die Arbeit von Barner die große Verbreitung dieser Vergleiche: "Exhibent autem et Plato et Xenophon re-

gentis viri comparationes cum pastore, medico, nauta, patre."[221] Er fügt eine Reihe von Stellen für jeden Vergleich aus Platos Politeia und Politikos sowie Xenophons Kyrupaideia hinzu. Aber diese Vergleiche betreffen nur einen Aspekt des königlichen Amtes, und zwar den, der im Aristeasbrief n i c h t genannt ist: es findet sich ja dort kein expliziter Vergleich des Königs mit Arzt, Steuermann, Wagenlenker usw., sondern eine Aufforderung zur Nachahmung Gottes! Die imitatio Dei aber fanden wir in den pseudopythagoreischen Schriften περὶ βασιλείας verbunden mit jenen anderen Vergleichen des Königs und Gottes mit anderen ἡγεμόνες συστήματος : folglich tragen für die Pseudopythagorica wie für den Aristeasbrief nur solche Parallelen etwas aus, die Gott, den König u n d die anderen Regenten in eine Verbindung bringen. Für die imitatio Dei bringt Barner jedoch , der aus Platos Werk nur Politeia und Politikos heranzieht, sehr wenige Parallelen; diese betreffen in ihrer Mehrzahl die platonische ὁμοίωσις θεῷ [222] und stehen in keinem Zusammenhang mit dem Herrscher.

Somit sind an vorphilonischen Parallelen zu den Pseudopythagorica[223] weder von Barner, noch von Goodenough, Lorimer oder Maguire diejenigen beigebracht worden, die für die imitatio Dei des Königs im Aristeasbrief eine Bedeutung haben können. Da wir alle fraglichen Schriften der Plato-Exegese zugehörig fanden, liegt es nahe, zuerst bei Plato die entsprechenden Vorstellungen zu suchen. U.W. ist die einzige Stelle bei Plato, die den Vorstellungen der Pseudopythagorica ähnelt, jener Abschnitt in den Gesetzen (leg 905 e ff.), wo nach der Ablehnung des Atheismus und der These, die Götter kümmerten sich nicht um geringe Dinge, noch die Auffassung diskutiert wird, die Götter seien bestechlich.

Um dieser Meinung entgegenzutreten, werden die Götter zunächst in ihrer Eigenschaft als Herrscher betrachtet: ἄρχοντας μὲν ἀναγκαῖόν που γίγνεσθαι τούς γε διοικήσοντας τὸν ἅπαντα ἐντελεχῶς οὐρανόν . Und als Herrscher werden sie mit anderen Herrschern verglichen: Wagenlenkern, Steuermän-

nern, Feldherren, Ärzten, Ackerbauern und Hirten. Sie alle sind Herrschende; tertium comparationis ist ihre rettende, bewahrende oder - wie Plato hier sagt - ihre Wächterfunktion. Und wie schon keiner dieser geringen ἄρχοντες wegen irgendeiner Bestechung das von ihm Bewahrte preisgeben würde, so werden auch die Götter durch Opfergaben reicher Frevler nicht bestochen.

In die ganze Konstruktion des Staates der Gesetze paßt der explizite Vergleich mit dem Alleinherrscher eines Staates nicht hinein; daß Plato aber als einen der Bereiche - die hellenistischen Pythagorica sagen συστάματα - auch den Staat betrachtet, wird 906 c deutlich, wo unter den Bedrohungen für den jeweiligen Bereich für die Polis das Unrecht genannt wird.[224]

Schon zuvor, wo die Haltung jener diskutiert wird, die den Göttern jedes Interesse an Geringfügigem und also auch an den einzelnen Menschen absprechen, wird am Beispiel von Arzt, Steuermann, Feldherr, Haushalter (οἰκονόμος) und Staatsmann (πολιτικός) erläutert, daß, wer sich um das Ganze sorgt, die einzelnen Teile, das Kleine und Geringe, nicht vernachlässigen darf.[225] Und jedem dieser kleinen Teilbereiche ist ein Herrscher als ausführendes Organ zugeordnet, um im Sinne des Ganzen bis zur letzten Teilung zu wirken.[226] Ähnlich scheint auch die Kosmos-Konstruktion im Zeitalter des Kronos (Politikos 271 de) konzipiert zu sein.

Es ist unschwer zu erkennen, daß es diese Gedanken sind, die in den Pseudopythagorica interpretiert und in einen anderen Zusammenhang gebracht worden sind. Der exemplarische Charakter der platonischen Partie ist verschwunden; nicht für die Götter wird etwas a minore ad maius geschlossen, sondern für die niederen ἀγεμόνες συστάματος die nur durch Nachahmung des höchsten Herrschers, der für das umfassende Ganze verantwortlich ist, ihren Teilbereich gut verwalten können. Die Bemerkung Platos, daß bis zur letzten Teilung (εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον) Regenten tätig sind, mag systematisiert worden sein zu einem Bild des Kosmos, der durchgängig in Herr-

schaftsbereiche gegliedert ist. Die μίμησις , so wollen wir vermuten, ist dann als Prinzip dieser Gliederung in Anlehnung an die platonische ὁμοίωσις θεῷ konzipiert: die Angleichung κατὰ δυνατόν an Gott in Bezug auf die Gerechtigkeit bei Plato[227] wird zu einer Nachahmung des als idealen Herrscher vorgestellten Gottes.

Die gleiche Plato-Interpretation findet sich nun an jener Philo-Stelle, die Delatte in seinem Kommentar zu Diotogenes angegeben hatte:[228] Philo spec IV 186-188.[229] In der Auslegung von Lev 19,16 - der ganze Abschnitt ist überschrieben κατάστασις ἀρχόντων - kommt Philo auf den guten Herrscher zu sprechen und fordert von ihm ein Verhalten gegenüber seinen Untertanen wie eines Vaters zu seinen Kindern.[230] Nachdem Philo das Gegenbild des Tyrannen gezeichnet hat, weitet er den Begriff der Herrschaft aus: §186 φθάνει δὲ τὸ τῆς ἀρχῆς εἶδος καὶ διαδέδυκεν, ὀλίγου δέω φάναι, πρὸς ἅπαντα τὰ τοῦ βίου μέρη, διαφέρον αὐτὸ μόνον μεγέθει καὶ τῷ ποσῷ. Und nun folgen die uns zu Genüge bekannten Beispiele: zuerst im reinen Verwaltungsbereich βασιλεύς, κώμης ὁ πρῶτος und οἰκίας δεσπότης , dann die anderen Verantwortlichkeiten von Arzt, Feldherr, Admiral,[231] des Reeders in der Handelsschiffahrt und auf dem einzelnen Schiff des κυβερνήτης sie alle 'müssen das Beste wollen';[232] ebenso ist auch bei Plato die Bestechlichkeit der irdischen ἄρχοντες bloße Möglichkeit. Das Bessere wollen aber heißt Gott folgen,[233] und Philo beschreibt die Tätigkeit des herrschenden Gottes als das Herstellen der Harmonie im Kosmos. Der Sinn des Vergleiches liegt hier - wie in den Pseudopythagorica und im Aristeasbrief - in der imitatio Dei durch den guten Herrscher; Zweck der imitatio aber ist die (platonische) Angleichung an Gott: §188 ταῦτα μιμεῖσθαι προσήκει τοὺς ἀγαθοὺς ἄρχοντας, εἴ γέ τις αὐτοῖς φροντίς ἐστιν ἐξομοιώσεως τῆς πρὸς θεόν . -Philo liefert uns also den oben vermuteten Zusammenhang von μίμησις θεοῦ und ὁμοίωσις θεῷ.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Suche bis hierher zusammen:

1.)Es gab in hellenistischer Zeit eine pythagoreische Plato-Exegese, die sich auch in Schriften περὶ βασιλείας niederschlug.

2.)Kenntnis von Schriften dieser Gruppe, die Ähnlichkeit mit den Fragmenten von Diotogenes, Sthenidas und Ekphantos aufweisen, läßt sich bei Schriftstellern nachweisen, die vor das 1.Jh.a. zurückweisen (also vor Philo, Eudoros, Alexander Polyhistor und Cicero).

3.)Diese Schriften waren in Alexandria zugänglich, ohne daß sie dort auch entstanden sein müssen.

4.)Thesleffs Hypothese, die hellenistischen pythagoreischen Schriften in dorischem Dialekt seien ausschließlich in der Nachfolge das Archytas auf italischem Boden entstanden, will den zweiten Schritt vor dem ersten tun: wichtig wäre es zunächst, aus dem von Thesleff gesichteten umfangreichen Material die Beweise für die E x i s t e n z solcher Schriften in hellenistischer Zeit zusammenzutragen. Wertvoll bleiben gewichtige Argumente Thesleffs für die 'Pythagorean writings of the Hellenistic period' in seiner Auseinandersetzung mit L.Delatte; seine enge Fixierung der Schriften auf den dorisch-italischen Raum hat diese Hauptthese aber unnötig geschwächt, wie die Besprechung durch W.Burkert zeigt.

5.)Für den Aristeasbrief ist also die Möglichkeit gesichert, daß seine μίμησις -Vorstellung aus platonisch-pythagoreischen Schriften oder deren Tradenten stammen kann.

6.)Eine Plato-Stelle, deren Interpretation zu einer Auffassung von der μίμησις θεοῦ durch den König, wie sie im Aristeasbrief vorliegt, geführt haben kann, glauben wir nachgewiesen zu haben, desgleichen, daß eine solche Interpretation Philo vorgelegen hat.

Im folgenden ist noch kurz auf den Versuch von J. K a e r s t einzugehen, die philosophische Begründung des hellenistischen Königtums aus einer anderen philosophischen Richtung herzuleiten und dabei auch die μίμησις -Vorstellung einzubeziehen.

Kaerst hat in seinen "Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum"[234] vor allem den Einfluß der Stoa auf das Anwachsen und die theoretische Untermauerung der monarchischen Idee herausgestellt. Stoische Lehren wiesen geradezu zwangsläufig in die Richtung der Alleinherrschaft. "Aus der Ordnung des Weltganzen ergibt sich auch die entsprechende beste Form der menschlichen Gemeinschaft; es ist die monarchische, weil sie die Einheitlichkeit, die als Lebensgesetzlichkeit das ganze Weltall durchdringt, am vollkommensten zum Ausdruck und zur Darstellung bringt."[235] - Schon dem ist so nicht ganz zuzustimmen: die Einheitlichkeit des Weltganzen bedingt kosmopolitische, nicht aber monarchistische Vorstellungen. Vielmehr war die Stoa den Staatsformen gegenüber, ob Monarchie, ob Demokratie, ob gemischte Verfassungen, grundsätzlich offen.[236] - Kaerst aber fährt fort und bezieht auch die Aufforderung zur imitatio Dei in diesen Zusammenhang mit ein: "Das Vorbild des obersten Gottes, Zeus, ... , besteht vor allem auch für die Leitung des Staates; seine Stellung als Haupt des Weltalls hat ihr Abbild in der Stellung des Monarchen an der Spitze der staatlichen Gemeinschaft."[237] Die monarchische "als die beste und vollkommenste irdisch-staatliche Herrschaft (ist) ... ein Abbild der Weltherrschaft des Zeus;"[238] ja, "der Monarch soll ein Nacheiferer und Schüler des Zeus sein."[239] Wesentlicher Beleg ist Kaerst dafür Musonius bei Stobaios flor. 48,67: ζηλωτὴν τοῦ Διὸς ὄντα καὶ πατέρα τῶν ἀρχομένων ὥσπερ ἐκεῖνον .[240] Der Satz gehört dem längeren Fragment der Musonius-Schrift Ὅτι φιλοσοφητέον καὶ τοῖς βασιλεύσιν an.[241] Musonius erörtert dort breit die Tugenden des Monarchen, die mit den stoischen Forderungen allgemein identisch sind. Hervorgehoben ist der König allein durch die Absolutheit des angelegten Maßstabes, und eben diese belegt Musonius mit einem Zitat, in welchem der König νόμος ἔμψυχος, ζηλωτὴς τοῦ Διὸς und πατὴρ τῶν ἀρχομένων heißt;[242] mit dem folgenden Satz lenkt Musonius sogleich

zur Ermahnung zur Philosophie zurück.[243] Spezifisch stoisch ist die Konzeption des νόμος ἔμψυχος jedenfalls nicht, Hense[244] verweist auf Platos Politikos 295 e ff., wo die Vorstellung in der Sache vorhanden ist, ohne daß der Begriff fällt.[245] Auch L.Delatte[246] und E.R.Goodenough[247] weisen vornehmlich auf platonische und aristotelische Gedanken hin. Zur Formel ζηλωτὴς τοῦ Διός und πατὴρ τῶν ἀρχομένων verweist Hense lediglich auf Sthenidas, Delatte im Kommentar zu Sthenidas[248] wieder auf Musonius. Da man Delattes Spätdatierung besonders für Sthenidas nicht zustimmen kann, bleibt dieser wohl ältester Beleg.

Kaerst's Versuch einer Herleitung dieser Vorstellung aus der Stoa ist also zurückzuweisen. Die beigebrachten Belege sind spät und führen letztlich doch auf platonisches und nachplatonisches Gedankengut zurück. - Immerhin mag auch hier gelten, was oben zur hellenistischen Dichtung gesagt wurde: Die analoge Stellung des Zeus als Herrscher und Vater der Götter mußte zu Vergleichen mit dem König herausfordern, und zwar besonders im 1.Jh.p., als die gesamte Oikumene unter der Herrschaft eines einzigen Mannes stand.

Unser Ergebnis, daß Ps.-Aristeas in seiner Vorstellung von der μίμησις θεοῦ des Königs von platonisch-pseudopythagoreischen Schriften περὶ βασιλείας aus hellenistischer Zeit beeinflußt sein kann, bleibt also bestehen. Welcher Art diese Beeinflussung war, ob direkt durch Lektüre solcher Schriften, ob durch die Vermittlung von Kompendien oder schon durch eine jüdische Tradition, ist nicht auszumachen, ebensowenig, ob eine der uns fragmentarisch vorliegenden pseudopythagoreischen Schriften benutzt wurde.

Ist nun die Möglichkeit, die als solche durch die Übereinstimmung der Gedanken und die Chronologie wohl gesichert ist, darüber hinaus zur Wahrscheinlichkeit zu erhärten? Hier ist zunächst noch einmal auf den lokalen Gesichtspunkt hinzuweisen, den wir oben in der Auseinandersetzung mit Thesleff betont haben: die meisten Zeugen für die hellenisti-

schen Pythagorica stehen in Verbindung mit Alexandria; dort ist auch der Aristeasbrief entstanden.

Unter allem Vorbehalt ist noch eine gewisse Affinität des hellenistischen Judentums zum Pythagoreismus anzuführen, die I. H e i n e m a n n an verschiedenen Stellen seines Philo-Buches herausgearbeitet hat.[249]

> Heinemann hebt an vielen Punkten Übereinstimmungen zwischen jüdisch-hellenistischen, speziell philonischen und pythagoreischen Gedanken hervor. Große Ähnlichkeit besteht im Reinheitsbegriff. Verunreinigung fassen Juden wie Pythagoreer in einem "komplexen ethisch-rituellen Sinne".[250] Das Judentum fordert das unblutige Opfer, die Pythagoreer den unblutigen Altar.[251] Judentum wie Pythagoreer lehnen den Eid ab.[252] Philo selbst beruft sich in der Zahlenspekulation über den Sabbat (die Sieben) auf die Pythagoreer.[253] Pythagoreische Zahlenspekulation liegt auch vor in der Deutung des Quadrats auf die δικαιοσύνη .[254] Auch in der Sexualethik berührt sich Philo mit diesen Philosophen,[255] namentlich dem Lukaner Okkellos,[256] aber auch mit der Pythagoreerin Phintys.[257] Darüber hinaus rechnet Heinemann damit, daß jene griechischen Kreise, die ihren Ritus hatten, und besonders die Pythagoreer, auch Apologeten ihrer Gesetze und Riten hervorgebracht haben, die Philo "gekannt und benutzt haben kann."[258] Auch der Aristeasbrief in seiner Verteidigung der Speisegesetze berührt sich mit Pythagoreischem.[259] Das Verbot, Raubvögel zu halten, erklärten die Pythagoreer wie Ps.-Aristeas das jüdische Verbot, das Fleisch wilder Vögel zu genießen. Auch die Warnung vor dem Wiesel soll mit einer pythagoreischen Allegorie übereinstimmen.[260]

> Heinemann faßt diese Beobachtungen noch einmal zusammen[261] und bezeichnet als die "wichtigste Übereinstimmung zwischen Philo und den Pythagoreern die Neigung, alles Rechttun irgendwie aus religiösen Motiven abzuleiten ... Weil er hier eine Denkweise und eine religiöse Stimmung

wiederfand, die ihm aus der Thora und aus der Lebenshaltung seines eigenen Volkes bekannt war, mußte er so gut wie bereits der Verfasser des Aristeasbriefes sich von der pythagoreischen Art stark genug angezogen fühlen, um die Neigung zu spüren, sich in der Fassung und auch in besonderen Lehren den Pytnagoreern anzuschließen."[262]

Der Vorbehalt gegenüber Heinemann ist bei dem Begriff von Pythagoreismus anzumelden, den er offensichtlich voraussetzt: er nimmt an, daß schon eine vorphilonische jüdische Tradition besteht, in die auch der Aristeasbrief einzuordnen ist[263] und die nun ihrerseits eine apologetische pythagoreische Literatur ausbeutet.[264] Diese Auffassung setzt jedoch eine in hellenistischer Zeit existierende pythagoreische Gruppe voraus, von der uns jegliche Kenntnis fehlt. Zudem wäre diese Gruppe eine Fortentwicklung jener 'akusmatischen' Fraktion der Pythagoreer, die Burkert nur bis ins 4.Jh.a. nachweisen kann;[265] von jenen Akusmatikern aber ist schwerlich eine Brücke zur platonisch-pseudopythagoreischen Literatur des Hellenismus zu schlagen.

Kann man dennoch nicht an dem Parallelenmaterial, das Heinemann auch für den Aristeasbrief bietet, vorbeigehen, so erscheinen mir zwei Möglichkeiten denkbar:

1.)Das Interesse an der pythagoreischen Weise der Lebensgestaltung wäre früher als allgemein angenommen wieder aufgeflammt.[266] Die Abkehr von den Schulphilosophien, das Interesse am Metaphysischen hätte die entsprechenden Kreise im vorphilonischen Raum Anschluß gewinnen lassen an jene hellenistische Literatur, die die Ahnherren der Schulen als inferiore Adepten ihres Meisters, des wahren Philosophen, auswies. Das hellenistische Judentum hätte dann schon beide Strömungen vereint vorgefunden.

2.)Die Wiederbelebung pythagoreischer Gedanken wäre vom hellenistischen Judentum ausgegangen:[267] der Zwang zur Apologie ihrer besonderen Lebensweise mit ihren rituellen Forderungen hätte sie in der griechischen Tradition nach Analogien für ihre Kultgesetze suchen lassen; gefunden

hätten sie die pythagoreischen Akusmata. Aus diesen Analogien hätten sie dann die - teilweise selbst schon alten- Rationalisierungen übernommen.[268] Diese Entwicklung hätte sie dann auch weiter zur Aufnahme bereit gemacht für anderes, was unter pythagoreischem Namen umlief, - besonders, wenn es eigenen theologischen Interessen entgegenkam. Der Plagiator des Pythagoras, Plato, hätte seine Entsprechung gefunden in Plato, dem Plagiator des Mose.

Für Heinemann stellt sich dieses Problem nicht, da sein Hauptaugenmerk auf Philo liegt und zu dieser Zeit die 'pythagoreische' Philosophie "mit anderen für Philon maßgebenden Systemen - Platonismus, Peripatos, Kynismus, Mittelstoa - längst in enge Verbindung getreten war und auch auf die gemeingriechische Frömmigkeit Einfluß gewonnen hatte."[269] Schwierig wird es eben gerade beim Aristeasbrief, der ans Ende des 2.Jh.a. zu datieren ist und den Heinemann als Kronzeugen für eine jüdische Tradition aus einer Zeit anführt, in der die Auswirkungen der poseidonianischen Eklektik[270] noch keineswegs zu spüren waren.

Zum Abschluß unserer Untersuchung über die Herkunft des Motivs der imitatio Dei für den König sei noch nach den möglichen Gründen gefragt, die Ps.-Aristeas dazu veranlaßt haben könnten, dem heidnischen und zudem noch mißgünstig gesinnten Monarchen[271] eine jüdisch-theologische Legitimation seines Regimes zu verschaffen. Wir werden unten sehen, daß Ps.-Aristeas versucht, einen ägyptischen Herrscher auf das hellenistische Königsideal zu verpflichten, der sich in innenpolitischen Auseinandersetzungen vor allem auf die eingeborenen Ägypter stützt: diesen Herrscher wieder zu der 'griechischen' Tradition seines Ahnen Ptolemaios' II. Philadelphos - zumindest in der Politik gegenüber den Juden - zurückzulenken, war ein Zweck des Aristeasbriefes. Griechisch war aber auch die Praxis des Königskultes, die wohl in ptolemäischer Zeit keine akute Bedrohung für die jüdischen Untertanen darstellte, andererseits aber doch geeignet war, die Juden nicht nur von den Ägyptern, sondern auch von

den Griechen zu isolieren. Letzteres aber stellte für die Juden eine nicht zu unterschätzende Gefahr dar, die Ps.-Aristeas offenbar erkannte; demgegenüber bot er im Aristeasbrief eine religiöse Legitimation des Herrschers an, die

1.)griechischen ('pythagoreischen') Ursprungs war,
2.)für die Juden den ihnen anstößigen Kult, die Bezeichnung des Königs als Gott usw. vermied, aber dennoch
3.)dem König als Nachahmer Gottes einen mit der jüdischen Religion verbundenen Rang sicherte.

Als Beispiel führen wir die Haltung des Ps.-Aristeas zu dem ebenfalls im hellenistischen Königsideal beheimateten Begriff des εὐεργέτης an. E. S k a r d[272] hat nachgewiesen, daß mit dem Titel eines Euergetes stets die kultische Verehrung verbunden war, die sich religionsgeschichtlich von der Verehrung der Heroen als Kulturstifter herleitete.[273] Auch der Monarch, an den sich Ps.-Aristeas wendete, führte den Beinamen Euergetes; er und seine Schwester-Gemahlin ließen sich bis 132 a. als θεοὶ Εὐεργέται verehren.[274] Ps.-Aristeas, der den König des öfteren zum εὐεργετεῖν, εὖ ποιεῖν usw. aufruft,[275] vermeidet - offensichtlich um den kultischen Implikationen des Begriffes zu entgehen, konsequent die Bezeichnung εὐεργέτης für den König. Statt dessen ist Gott in Nr.11/§205 αἴτιος ἀγαθῶν (dieser Begriff ist nach Skard Synonym für εὐεργέτης); der König wird lediglich aufgefordert, Gott als Wohltäter nachzuahmen.[276]

VI. DIE PSEUDO-ARISTEAS VORLIEGENDE SCHRIFT ΠΕΡΙ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ

Bei unserer Suche nach den Quellen des Gastmahles haben wir von den möglichen Quellen, die Wendland[1] angegeben hatte, zunächst die israelitisch-jüdische Spruchweisheit ausgeschlossen.[2] Wir haben später festgestellt, daß Ps.-Aristeas in seiner Königsauffassung einem bestimmten pseudopythagoreischen Vorbilde folgt.[3] Noch nicht geklärt ist das Verhältnis der beiden anderen eventuell benutzten Quellen, der griechischen Spruchweisheit und der Literatur περὶ βασιλείας im Gastmahl zueinander. Es ist nur ab und zu angeklungen, daß Material, welches man gemeinhin der Spruchweisheit zuordnet, auch über den Umweg der Königsspiegel in den Aristeasbrief gelangt sein kann, und auch auf die Mißlichkeit einer solchen Abgrenzung ist hingewiesen worden.[4] Im fünften Kapitel war versucht worden, die Suche nach dem Material dadurch zu erleichtern, daß zuvor die Redaktion des Verfassers von dem von ihm verwandten Material getrennt wurde. Der dort[5] konstatierte Unterschied zwischen Fichtner und Zuntz einerseits und unserem Versuch andererseits ist natürlich nicht endgültig: ist die 'horizontale' (zwischen griechischem Material und der Redaktion des jüdischen Verfassers in den einzelnen Antworten) Scheidung erfolgt, bleibt noch übrig, die 'vertikale' Scheidung durchzuführen (zwischen dem Gut, das allgemein der griechischen Spruchweisheit, und jenem, das der Literatur περὶ βασιλείας zuzurechnen ist).

Dabei sind zuvor über die Art der Quellen einige Überlegungen anzustellen. Die Benutzung griechischer Spruchweisheit und der Literatur περὶ βασιλείας ist nämlich nicht gleichartig: Spruchweisheit braucht dem Verfasser nicht schriftlich während der Abfassung seines Werkes vorgelegen zu haben; zudem hat es sich als nicht möglich erwiesen, die

Benutzung einer bestimmten Sammlung nachzuweisen.

Prof. Luschnat hat[6] z.B. darauf hingewiesen, daß der in der Ausgabe von Pelletier als jambischer Trimeter gedruckte Vers in §2
προσμανθάνειν ἀεί τι καὶ προσλαμβάνειν
keineswegs "une citation de quelque tragédie perdue"[7] - etwa gar des Sophokles - darstellt, sondern aus dem Wortmaterial zweier falscher Sophokles-Verse zusammengestückt ist,[8] es sich also um Schulmeisterverse handelt, wie sie sich in Mengen in den Sammlungen des Stobaios und in den zum großen Teil unechten Menander-Monostichen finden. Da Ps.-Aristeas an einer anderen Stelle (§130) ebenfalls Bekanntschaft mit den Menander-Monostichen verrät,[9] liegt die Annahme nahe, der Verfasser habe eine solche Sammlung benutzt. Wie diese Benutzung aussah, läßt sich dennoch nicht entscheiden: Ps.-Aristeas kann eine solche Sammlung beim Schreiben eingesehen haben; wahrscheinlicher aber ist, daß er an diesen Stellen aus dem Schatz seiner hellenistischen Schul-'Bildung' schöpft. Zudem läßt sich im Gastmahl keine weitere Bekanntschaft mit den Menander-Monostichen nachweisen, die uns gerade auf diese Sammlung besonders hinweisen würde.[10]

Kann Ps.-Aristeas bei jenem Material, das auf griechische Spruchweisheit zurückgeht, auf eigenes Wissen zurückgegriffen haben, so ist dies bei jenem Gut, das sich direkt auf das βασιλεύειν bezieht, unwahrscheinlich; es gab hier eine feste Literaturgattung, deren Fragmente Johannes Stobaios in dem oben[11] des öfteren zitierten Kapitel IV 7 (ὑποθῆκαι περὶ βασιλείας) gesammelt hat. Da Ps.-Aristeas auch in dem Motiv der imitatio Dei durch den König Bekanntschaft mit einer bestimmten Richtung dieser Literatur verrät, ist hier die Annahme einer bestimmten Vorlage wahrscheinlich.

Will man die oben skizzierte 'vertikale' Scheidung des Materials im Gastmahl zwischen Spruchweisheit und Königsspiegel durchführen, dann empfiehlt es sich folglich, bei der Literatur περὶ βασιλείας einzusetzen, weil deren literarische

Gestalt fester umrissen ist.

Einen Versuch, das zu einem Königsspiegel gehörende Material aus dem Gastmahl zusammenzustellen, hat G. Z u n t z in dem schon mehrfach zitierten Aufsatz Aristeas Studies I:"The Seven Banquets", JSS I, 1959, 21-36, unternommen. Wenn wir Zuntz' Darlegungen jetzt folgen, müssen wir allerdings im Bewußtsein behalten, daß das Material, welches er zugrunde legt, von uns nicht anerkannt wird: manches von dem, was Zuntz zuvor[12] als jüdisch ausscheidet, ist eindeutig griechisch, oder es läßt sich kein sicherer Herkunftsnachweis führen.

Zuntz' Ansatz ist ein doppelter: zum einen versucht er, auf dem Hintergrund der erhaltenen griechischen Königsspiegel das Material bei Ps.-Aristeas als einem solchen zugehörig zu erweisen; zum anderen versucht er, von der Reihenfolge der im Gastmahl behandelten Themen auf den Gedankengang einer dem Ps.-Aristeas vorliegenden Quelle, einer Schrift περὶ βασιλείας, zu schließen.

1.)"Of the many Hellenistic works on kingship, it is true, not one has survived, for the Pythagorean treatises fathered on Diotogenes, Ecphantus, etc. have been shown, by L.Delatte, to be a product of the later Roman Empire. Their mystical metaphysics are anyhow irrelevant to Aristeas; even so, they attest a number of concrete features of the Greek ideal of kingship which can usefully be compared. More important are older Greek works and in particular Xenophons Cyrus and Isocrates' To Nicocles, and we are safe in ascribing to the Hellenistic period such features as occur in both the earlier and the later witnesses. What is more, many documents give evidence of the ideals which Hellenistic kings followed or at least professed. Against this background, those tenets in "Aristeas" which belong to the same context are, on the whole, safely identified."[13]

Zuntz führt die hier angegebene Methode nicht im einzel-

nen vor; er setzt sie vielmehr voraus, um dann gleich auf die Komposition seiner angenommenen Vorlage zu kommen. So einleuchtend Zuntz' Methode erscheint, Einzelheiten des Königsideals, die sowohl in Schriften des 4. vorchristlichen wie des 2. nachchristlichen Jahrhunderts erscheinen, als allgemein hellenistisch anzunehmen, - wir müssen doch einige schwerwiegende Einwände erheben.

a) In der Einschätzung der Pseudopythagorica folgt Zuntz völlig den Ausführungen von L.Delatte. Wir glauben oben erwiesen zu haben, daß zumindest Vorläufer jener Schriften, die bei Stobaios in Fragmenten erhalten sind, der hellenistischen Zeit angehören.[14] Aber selbst wenn man zugesteht, daß sich Zuntz auf die Untersuchungen von Delatte verläßt, so hätte er doch einsehen müssen, daß in der 'mystischen Metaphysik' der Pseudopythagorica nicht nur für den Aristeasbrief völlig irrelevante Züge enthalten sind, sondern auch die für ihn so wesentliche Vorstellung der imitatio Dei durch den König. Da Zuntz diese unbeachtet läßt, ja sogar explizit ablehnt,[15] kann er auch schließlich keine Aussage über die philosophische Beeinflussung der Vorlage machen: "... his 'catechismus for rulers' contains nothing that was not thought of already in the fourth century, and nothing indicative of the teaching of any particular philosophical school."[16]

b) Das einzige in etwa mit dem Aristeasbrief dem Hellenismus zuzurechnende Material, das Zuntz glaubt heranziehen zu können, sind die 'documents'. Zuntz bezieht sich hier auf die ptolemäischen Papyri, die W. Schubart in seinen Aufsätzen zusammengestellt hat.[17] Dabei verfällt Zuntz in einen Zirkelschluß: Der für unser Problem wichtigere Schubart-Aufsatz "Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri" (Archiv für Papyrusforschung 12, 1937, 1-26) führt die Dokumente vermittels des Aristeasbriefes vor: die Aussagen des Gastmahles werden sozusagen durch Inschriften

und Papyri kommentiert.[18] Dieser Kommentar ist für und zwar außerordentlich wertvoll, läßt sich für Zuntz' Zwecke aber nicht gebrauchen, weil die Auswahl des Materials aus den Dokumenten schon die im Gastmahl behandelten Fragen betrifft und damit die Übereinstimmung des Königsspiegels im Gastmahl auch in der Anzahl der behandelten Themen mit dem allgemeinen hellenistischen Königsideal voraussetzt. Es ist schon mehrfach in dieser Arbeit die Vermutung geäußert worden, daß Ps.-Aristeas zumindest in Gewichtung und Auswahl seines Materials ein eigenes Interesse verfolgt; wohin dieses Eigeninteresse tendiert, soll unten noch untersucht werden.[19] Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß Zuntz einen echten Vergleich des Königsspiegels im Gastmahl nicht mittels der von Schubart gesammelten Dokumente durchführen kann, da deren Auswahl sich schon am Aristeasbrief orientiert.

Auch auf den zweiten von Zuntz angeführten Schubart-Aufsatz kann er sich nicht stützen; in "Das Königsbild der Antike" (Die Antike 13, 1937, 272-288) - dieser Aufsatz ist populärer geschrieben als der im Archiv f. Papyrusforschung - verfährt Schubart nicht grundsätzlich anders. Er erweitert das Bild lediglich durch entsprechende Äußerungen in Dichtung und Philosophie. Theokrits Enkomion auf Ptolemaios, Kallimachos' Locke der Berenike und sein Zeushymnus stehen für das Königsbild der hellenistischen Dichtung; als Beiträge der Philosophie werden Platos Politikos und - nicht ganz zu Recht - Isokrates' kyprische Reden und sein Philippos behandelt. Schließlich kommt Schubart auf die Dokumente: "Wir werden das Volk selbst befragen und seine Antwort in vielen Einzelzeugnissen finden, auf Ehreninschriften, in Urkunden und Briefen, auf Steinen, Bronzetafeln und Papyrusblättern; wir werden darin nicht ohne weiteres der Wirklichkeit begegnen, vielmehr der öffentlichen Meinung, die vom König aus-

sagt und fordert, was die Philosophen als sein Wesen und seine Aufgabe herausgebildet haben, bis es Allgemeingut aller wurde."[20] Doch wo Schubart die öffentliche Meinung nun darstellt,[21] da setzt er wieder ein mit dem Fürstenspiegel des Aristeasbriefes und führt Urkunden und Inschriften als Parallelen zu diesem heran.

Damit sind Einwände gegen die Behandlung zweier Arten von Parallelen erhoben, mit denen Zuntz die dem Ps.-Aristeas vorliegende Schrift περὶ βασιλείας eruieren will. Übrig bleibt allein die Literatur des 4.Jh., Xenophon und Isokrates: damit ist aber gleichzeitig Zuntz' Ergebnis, "that his 'catechism of rulers' contains nothing that was not thought of already in the fourth century",[22] methodisch schon vorweggenommen.

c) Der dritte Einwand ist inhaltlicher Art; da Zuntz seine Methode zwar nennt, aber nicht vorführt, können wir inhaltliche Einwände nur gegen sein Ergebnis, die von ihm angenommene Vorlage des Königsspiegels im Aristeasbrief, erheben.

2.)Bei der Rekonstruktion der Vorlage geht Zuntz von einer Beobachtung an den Antworten Nr.64, 65 und 66 (§§279ff.) aus. Diese drei Antworten "concern the manner in which the king is to exercise his power: he is to follow the laws himself, and he is to appoint as chief administrators (στρατηγοί) men who 'hate the bad', and as commanders of his armed forces such as, besides being brave and just, will regard as their duty to 'preserve' (σῴζειν) their men, rather than to gain victories by ruthless expenditure of life."[23] Auf diese drei Fragen, die die Art der Machtausübung des Königs betreffen, folgen - unterbrochen durch Nr.67/§282, "in which, oddly enough, 'glory, riches, and power' are said to be what a man is justly admired for"[24] - drei weitere, die sich mit "details of the king's private life" beschäftigen: dem König werden Lektüre (Nr.68/§283), Theatervorführungen (Nr.69/

§§284f.) und Gespräche mit gebildeten Leuten empfohlen (Nr.70/§§285f.).[25] Eine weitere Dreiergruppe zusammenhängender Antworten sieht Zuntz am Anfang des Gastmahls: " ..., one finds that the three answers centre on basic notions of the Greek theories of kingship; namely clemency (188 ἐπιείκεια), justice (189) und 'Benefaction' (190 εὐεργεσία)."[26]

"These three groups of three points, ..., raise the expectation that, embedded of material of a different kind, the answers given by the Jewish sages may contain the reflection of a systematic outline of this doctrine."[27] Zuntz gibt dann die Gliederung seiner angenommenen Vorlage, die wir, um einen Überblick über die eigene Kritik zu gewährleisten, hier ganz wiedergeben:[28]

" THE IDEAL KING "

1-3 (188-90) F u n d a m e n t a l v i r t u e s
Justice, tempered by clemency, and εὐεργεσία.

12-21 (206-33, interspersed with other matter),
E t h i c a l q u a l i t i e s; namely
12(206) truthfulness (φιλαλήθης),
14(208) charitableness (φιλάνθρωπος),
17(211) and again 21(221-3) mastery of self, i.e. of passions (ἄρχων ἑαυτοῦ),
20(217-19) awareness of the obligations of his high station (μηδὲν ἀνάξιον πράσσων τῆς ὑπεροχῆς).

23-5 (225-7) "L a r g e s s e"
His "goodwill" (εὔνοια) results in his "sharing" his treasures with his subjects (226 μεταδοτικός) and bestowing gifts upon them (227 φιλότιμος).

34-45 (239-53 with many intercalations)
R e q u i r e m e n t s f o r j u s t a d m i n i s t r a t i o n
34(239) Readiness to listen (φιλήκοος),
35(240) observance of law (ἔννομος),
44(252) avoidance of mistakes (ἀναμάρτητος)

45(253) freedom from temper (ἐκτὸς θυμοῦ)

51-61 (262-73) T h e "b o n d" o f e u n o i a, g u a r a n t e e o f s u c c e s s f u l r u l e

51(262f.) The king, constantly aware that he is ruling, a man, over men like himself,

53(sic)(265) will create a "bond of goodwill" by his primary virtue of (φιλανθρωπία,

52(264) this "goodwill" secures for him the services of trustworthy and experienced advisers and

58(270) generally of people whom he can trust.

59(271) If, in addition, he takes constant care to prevent excesses by his subordinates,

61(273) his people, never wronged, will faithfully adhere to him - he being the source of all good for them.

64-6 (279-81) T h e e x e r c i s e o f p o w e r

64(279) The king, himself acknowledging the authority of the laws, chooses the proper leaders in

65(280) civilian and

66(281) military matters.

68-70 (283-7) T h e k i n g's d a i l y l i f e

68(283) reading;

69(284f.) relaxation;

70(286f.) banquets.

71-2 (288-92) E s s e n t i a l s o f k i n g s h i p

71(288-90) Ethos and paideia paramount;

72(291f.) prosperity (εἰρήνη : sālōm) and justice for the people, due to the royal virtues. "

Es sei noch darauf hingewiesen, daß Zuntz die dem Ps.-Aristeas als Vorlage dienende Schrift περὶ βασιλείας tatsächlich auf die hier zitierten 29 Antworten beschränkt; im folgenden stellt Zuntz nämlich die Frage: How about those questions and answers - about one-half of the seventy-two - not bearing upon kingship?",[29] und weist diese dann, mit Ausnahme der von ihm als rein jüdisch angenommenen,[30] einem populär-philosophischen Summarium zu, ähnlich dem Enchei-

ridion Epiktets, den "essays of Musonius and (much earlier) Teles, and the Κύριαι Δόξαι of Epicurus."[31]

Vor diesem Hintergrund muß gegen Zuntz vor allem der Vorwurf der Unvollständigkeit erhoben werden: bei weitem nicht nur die in seiner Gliederung angegebenen Fragen und Antworten gehören der Literatur περὶ βασιλείας an, oder es besteht zumindest die Möglichkeit, das das unten noch genannte Material ihr angehört. Das liegt nicht nur daran, daß Zuntz andere Kriterien verwendet als wir: vor allem Isokrates und das Urkundenmaterial, das Schubart beigebracht hat, bieten noch zu anderen Antworten im Gastmahl Parallelen; als von Zuntz nicht beachtetes Vergleichsmaterial ist hier vor allem der in der Politik des Aristoteles erhaltene Tyrannenspiegel zu erwähnen, der die traditionellen Merkmale enthält, vor denen sich der König hüten und deren Gegenteil er tun muß. Offensichtlich hat Zuntz sich auf der Suche nach einem zusammenhängenden Gedankengang dazu verleiten lassen, nicht in dieses Schema einzuordnende, gleichwohl aber zu Königsspiegeln gehörende Gedanken in anderen Fragen und Antworten außer acht zu lassen.

Im folgenden sollen all die Fragen und Antworten angeführt werden, die u.E. ebenfalls in die Literatur περὶ βασιλείας einzuordnen wären, in Zuntz' Gliederung aber fehlen.

Nr.4/§§191f.: Die Frage bezieht sich auf das Verhalten des Königs bei Audienzen, wie er auch bei denen, die er abschlägig bescheiden muß, guten Ruf erlangen kann. - χρηματισμός als königlicher Bescheid findet sich auch 2.Makk11,17. Die Antwort verlangt vom König, er solle πᾶσιν ἴσος werden; Schubart[32] verweist dazu auf OG I 329: Gesetze und Verordnungen sollen durchgeführt werden, "damit auch den Geringen ἡ ἴση ὑπάρχ[η δικ]αιοδοσία."

Nr.5/§193: Wie oben[33] gezeigt wurde, ist der Kern der Antwort wahrscheinlich griechisch; ein Rat, wie man Niederlagen vermeiden kann, kann sachlich nur Feldherrn und Königen erteilt werden.

Nr.6/§194: Auch Frage Nr.6 kann sinvoll nur von einem Herrscher gestellt werden, und der erste Satz der Antwort scheint zunächst eine bloße Wiederholung von Nr.5 zu sein. Doch der Sinn der Antwort auf die Frage, wie der König seinen Feinden furchtbar sein könne, erschöpft sich nicht in dem Gedanken von Nr.5: **εἰ ... εἰδείη ταῦτα ὄντα κενά** (nämlich eine starke Aufrüstung) **ἐπὶ πλείονα χρόνον πρὸς τὸ συμπέρασμα δρᾶν τι** . Die Lösung erhält man durch den Gottesschluß: Andrews[34] bemerkt hierzu, "that there is no logical parallel between the human and divine action." Stellt man diese Parallele wieder her, dann wird der König aufgefordert, Aufschub zu gewähren und mit seiner Macht nur zu drohen. Eben dies gilt als Zeichen der Humanität bei Josephus,[35] wo die Milde des späteren Kaisers Titus gerühmt wird, 'der oft den Sturm auf die Stadt hinausschob und die Belagerung (Kerusalems) in die Länge zog, damit die Schuldigen (die radikalen Zeloten) zur Einsicht kämen.'

Nr.8/§196: Die Antwort ist zwar ganz vom Verfasser selbst gestaltet, aber die F r a g e betrifft wieder ein Königsproblem, nämlich das Reich ungemindert an die Nachkommen zu übergeben.

Nr.9/§197: Zu Nr.9 verweist Zuntz auf die hellenistischen 'treatises on "consolation"',[36] es ist aber nicht zu übersehen, daß der Gedanke sich besonders auf Könige bezieht: sie besitzen - als Könige - die größten **ἀγαθά** können aber auch den größten Übel teilhaftig werden, vgl. Herodot VII 203,2 (auf den persischen Großkönig bezogen): **οὐ γὰρ θεὸν εἶναι τὸν ἐπιόντα ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἀλλ' ἄνθρωπον, εἶναι δὲ θνητὸν οὐδένα οὐδὲ ἔσεσθαι τῷ κακὸν ἐξ ἀρχῆς γινομένῳ οὐ συνεμείχθη, τοῖσι δὲ μεγίστοισι αὐτῶν μέγιστα** . Zuntz betont des öfteren die literarische Ungeschicklichkeit des Ps.-Aristeas, vor allem in der Umformung der als fortlaufender Text vorliegenden Schrift **περὶ βασιλείας** in Fragen und Antworten. Durch diese Ungeschicklichkeit könnte ein in der Vorlage ent-

haltener Hinweis auf die exemplarische Stellung des Königs, dem ἀγαθά und κακά in extremer Weise zuteil werden, im Text von Nr.9 verschüttet worden sein. Dies würde auch das im jetzigen Text deplazierte μεγίστων erklären.[37]

Nr.11/§205: Die Auslassung dieser Antwort durch Zuntz ist kaum zu verstehen. Die Frage lautet zwar nur, wie man (bzw. der König) reich bleiben könne, aber Reichtum ist eines der Merkmale des Königtums (neben Ruhm und Macht).[38] - Die Antwort beginnt εἰ μηδὲν ἀνάξιον τῆς ἀρχῆς μηδὲ ἀσελγὲς πράσσοι ...; Nr.20 nimmt Zuntz jedoch in den Königsspiegel auf und zitiert selbst μηδὲν ἀνάξιον πράσσων τῆς ὑπεροχῆς . Im positiven Teil der Antwort heißt es dann: ..., τοὺς δὲ ὑποτεταγμένους εὐεργεσίᾳ πρὸς εὔνοιαν ἄγοι τὴν ἑαυτοῦ . Zuntz nimmt Nr.3 unter dem Stichwort εὐεργεσία , Nr.53 unter dem Stichwort εὔνοια in seinen Königsspiegel auf. Besonders hier läßt sich der Verdacht nicht von der Hand weisen, daß Zuntz Nr.11 allein deswegen nicht aufgenommen hat, weil Nr. 11 sich nicht in die von ihm rekonstruierte Reihenfolge einordnen läßt; er stellt also das Kriterium der Gliederung über das der Parallelen: ein Vorgehen, das um so bedenklicher ist, als Zuntz keine Schrift περὶ βασιλείας anführen kann, in der sich eine solche Gliederung findet.

Nr.13/§207: Daß die Goldene Regel in den griechischen Fürstenspiegeln eine Rolle gespielt hat, haben wir oben gezeigt.[39] Hier sei nur noch an ihr Auftauchen in der auch von Zuntz als Quelle genannten Isokrates-Rede an Nikokles erinnert.[40]

Nr.15/§209: Schubart hat richtig festgestellt, daß auch Beamtentugenden in einen Königsspiegel gehören: "Das Bild des Königs und seiner Stellung zu den Untertanen wird erst rund und richtig, wenn man den königlichen B e a m t e n hinzu nimmt und betrachtet, wie er sich zum Herrscher und zum Volke verhält... In vielen Stücken vertritt

er den König und soll daher denselben Forderungen genügen, so daß man beide Gestalten vereinen muß, um das hellenistische Königtum im ganzen zu erfassen."[41] -Unbestechlichkeit, Nüchternheit und Gerechtigkeit sind typische Beamtentugenden; allerdings nennt Aristoteles auch die ständige Trunkenheit eines Tyrannen als Sturz-Ursache.[42]

Nr.19/§§213-216: Möglicherweise steht auch die hier vorgetragene Traumtheorie in einem Konnex zur Literatur περὶ βασιλείας : die drei uns bekannten Parallelstellen, an denen Traumerscheinungen auf die Beschäftigung im wachen Zustand zurückgeführt werden, haben jeweils einen Bezug zu Königen oder königlichen Persönlichkeiten: Herodot VII 16β 2,[43] Accius bei Cicero, de div. I 45[44] und am Beginn des somnium Scipionis resp. VI 10.[45] -(E.L.Ehrlich, Der Traum im AT, BZAW 73, Berlin 1953, 168, versucht die Traumtheorie des Aristeasbriefes in das späte Judentum einzuordnen, indem er bei Ps.-Aristeas die gleiche Grundanschauung wie bei Jesus Sirach feststellen will; diese irrige Ansicht beruht auf einer Fehl-Interpretation der Sirach-Stelle.)[46]

Nr.26/§228: Daß der Kern der Antwort hellenistisch, wahrscheinlich pythagoreisch ist und nicht, wie Zuntz annimmt, jüdisch, wurde oben gezeigt.[47] Aber Elternliebe gehört auch, wie die bei Schubart angeführten Urkunden bezeugen, zu den Tugenden der Herrscher:[48] Die Königin Apollonis, Gemahlin Attalos' I., wird wegen ihrer ἀρετή gerühmt, die sich auf Frömmigkeit gegen die Götter, Pietät gegen die Eltern und ausgezeichnetes Verhalten in der Ehe erstreckt; an Eumenes hebt eine Inschrift[50] hervor: εὐσεβῶς τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ φιλοστόργως τὰ πρὸς τοὺς γονεῖς . Hier sind auch die Beinamen der Ptolemäer Philopator und Philometor zu nennen.

Nr.27/§229: Zu Nr.26 wurde schon hervorgehoben, daß εὐσέβεια zu den Tugenden der Herrscher gehört. Aber auch die ἀγάπη führt in diesen Bereich: sie bezeichnet als 'amore sociale'[50] die Liebe der Untertanen zum Herrscher.[51]

Nr.28/§230f.: Hier finden sich die Stichworte εὔνοια und ἀσφάλεια ; dem König gewährt die εὔνοια der Untertanen eine Sicherheit, die Waffen ihm nicht verschaffen können. Gegenbild ist der Tyrann, zu dessen Kennzeichen die starke Leibwache gehört, und der dennoch stets in größter Gefahr schwebt; vgl. Isokrates II 21 φυλακὴν ἀσφαλεστάτην ἡγοῦ τοῦ σώματος εἶναι ... τὴν τῶν πολίτων εὔνοιαν... Hinter Isokrates und Aristoteles steht "eine selbständige Tradition von Betrachtungen über Aufgaben und Verfehlungen des Alleinherrschers, eine Gegenüberstellung des auf das Wohl der Allgemeinheit bedachten Fürsten und des Tyrannen..."[52]

Nr.39/§245: Der König fragt, wie er sich nicht zum Leichtsinn (ῥᾳθυμία) und zu den Lüsten wenden könne, und der jüdische Weise mahnt ihn, ständig sich vor Augen zu halten, wieviele Menschen ihm untertan sind, an deren Fürsorge er zu denken habe. - Der Inhalt gehört mithin eindeutig zur Literatur περὶ βασιλείας; dies belegt auch die Parallele Isokrates II 10: καὶ μὴν ἐκεῖνό γε φανερόν, ὅτι δεῖ τοὺς ταῦτα δυνησομένους καὶ περὶ τηλικούτων βουλευομένους μὴ ῥᾳθυμεῖν μηδ' ἀμελεῖν ἀλλὰ σκοπεῖν, ὅπως φρονιμώτερον διακείσονται τῶν ἄλλων.

Nr.40/§§246f. beschäftigt sich mit dem Hofprotokoll, gehört also in den Königsspiegel.[53]

Nr.46/§255: Erfragt wird die 'Wohlberatenheit', die εὐβουλία, sie "besteht in der Fähigkeit, die richtige Entscheidung in jeder Lage zu treffen",[54] einer Fähigkeit also, deren vor allem Herrscher bedürfen (vgl. Isokrates III 8 εὐβούλους δὲ νομίζομεν οἵτινες ἂν αὑτοὶ πρὸς αὑτοὺς ἄριστα περὶ τῶν πραγμάτων διαλεχθῶσιν.) Der erste Teil der Antwort von

Nr.47/§256 scheint noch zu diesem Gedanken zu gehören. Ansonsten findet sich in Nr.47 jenes Ideal der "mastery of self, i.e. of passions", deretwegen Zuntz Nr.21 der Aufnahme in seinen Königsspiegel für würdig erachtete.

Nr.49/§258 fragt der König, wie er das, was er erbauen und anfertigen läßt, dauerhaft gestalten könne; sein jüdischer Gast rät ihm, die Werke groß und prächtig auszuführen, vor allem aber niemanden zu zwingen, ohne Lohn zu arbeiten. Schon der Inhalt von Frage und Antwort lassen vermuten, daß das Problem in der Literatur περὶ βασιλείας verhandelt wurde. Darüber hinaus finden sich sogar Parallelen: Isokrates führt die öffentliche Bautätigkeit als Pflicht des Königs an (λαμπρῶς καὶ βασιλικῶς),[55] und Aristoteles nennt als ein Merkmal des Tyrannen, die Untertanen zu unbezahlten Fronarbeiten zu zwingen und verarmen zu lassen.[56]

Nr.55/§267 fragt nach der Aufgabe des Königs in einem Vielvölkerstaat. Wenn auch die Antwort kaum befriedigen kann (der König soll gegenüber jedem einzelnen - oder jedem Volk - die geziemende Rolle spielen), ist damit doch ein Hauptproblem des hellenistischen Königtums angesprochen: da die riesigen Reiche der Ptolemäer und Seleukiden Völker, Volksgruppen und Städte von ganz unterschiedlicher staatsrechtlicher Position umfaßten, und diese auch in ihrer Unterschiedlichkeit belassen wurden, beruhte die Einheit des Reiches allein auf der Person des Herrschers.[57] Wesentliche Aufgabe des Königs war es also, Harmonie zu stiften; vgl. Diotogenes bei Stob. IV 7,61 (= IV 264f.).

Nr.60/§272: Auch ἀρετή und καλοκἀγαθία gehören zu den immer wieder erscheinenden Begriffen in den Königsinschriften.[58]

Nr.62/§276: Dem König wird geraten, wie er das Gespräch zu führen hat: den Sprecher, seinen Vortrag und sein Anliegen soll er genau prüfen. Den gleichen Rat gibt Isokrates dem Nikokles, um Schmeichler und Angeber zu erkennen: ἄκουε τοὺς λόγους τοὺς περὶ ἀλλήλων, καὶ πειρῶ γνωρίζειν ἅμα τούς τε λέγοντας, ὁποῖοί τινές εἰσι, καὶ περὶ ὧν ἂν λέγωσιν .[59] Es handelt sich hier also um die Technik der königlichen Unterredung.[60]

Nr.67/§282 hat Zuntz offenbar völlig mißverstanden; die Sentenz trennt zwei seiner Dreiergruppen und wird von ihm anscheinend als Kuriosum betrachtet: Die drei Antworten über die Machtausübung des Königs "are followed by one (282) in which, oddly enough, 'glory, riches, and power' are said to be what a man is justly admired for."[61] Ruhm, Reichtum und Macht sind aber die Attribute des Monarchen; bei Ps.-Aristeas werden sonst immer nur δόξα καὶ πλοῦτος genannt.[62] Die gleichen Dinge erscheinen schon bei Isokrates als das Verlockende der Alleinherrschaft: ὅταν μὲν ἀποβλέψωσιν εἰς τὰς τιμὰς καὶ τοὺς πλούτους καὶ τὰς δυναστείας ἰσοθέους ἅπαντες νομίζουσι τοὺς ἐν ταῖς μοναρχίαις ὄντας.[63] Die Antwort Nr.67 bedeutet dann: 'Bewundernswert ist der König, der sich über niemanden erhebt.' - Schubart[64] erwähnt, daß sich in Urkunden häufig Wendungen finden, die "ein Verhältnis unter gleichen nicht nur zulassen, sondern geradezu ausdrücken; aber gebraucht werden sie gern vom König gegenüber Schutzbefohlenen"; dazu verweist Schubart auf Arist §282.

Besonders an den Vergleichsstellen aus der Isokrates-Rede an Nikokles wird deutlich, daß die Literatur περὶ βασιλείας in weit stärkerem Maße, als dies Zuntz voraussetzt, allgemein-ethische Ratschläge enthält. Der weise König soll vor allem der weise Mensch sein; Isokrates lehnt es sogar ab, Ratschläge für das tägliche Geschäft des Regierens zu geben;[65] die durch Erziehung erlangte Arete[66] ist das Merkmal des wahren Herrschers;[67] sie unterscheidet sich im Wesentlichen nicht von der Arete des Privatmannes. (Isokrates begründet sogar seine Rede an Nikokles dadurch, daß er für die Herrscher geringere Möglichkeiten voraussetzt, gute Ratschläge zu erhalten, die den Privatleuten stets zugänglich sind.)[68] Und diese Auffassung ist keine Spezialität des Isokrates, sondern reicht von der platonischen Forderung nach der Identität von Herrschern und Philosophen[69] bis zum stoischen Paradoxon[70] oder der Einschränkung des Chrysipp, der Herrscher müsse zum mindesten einen Philosophen in sei-

ner Umgebung haben.[71] (Auf die Hintergründe der Übertragung bürgerlicher Tugenden auf den Herrscher kann hier nicht eingegangen werden; vgl. dazu K.Bringmann, Studien zu den politischen Ideen des Isokrates, Hypomnemata 14, Göttingen 1965.)[72] Musonius hat in einem ebenfalls bei Stobaios unter die ὑποθῆκαι περὶ βασιλείας eingeordneten Fragment seiner Schrift "Οτι φιλοσοφητέον καὶ τοῖς βασιλεῦσιν die Gedanken wie folgt ausgedrückt:[73] ἆρ' ἐσθ' ὅπως βασιλεὺς ἀγαθὸς εἴη τις ἂν μὴ ἄνθρωπος ἀγαθὸς ὤν ° οὐκ ἔστιν εἰπεῖν. ἀγαθὸς δέ τις ἀνὴρ ὢν οὐ καὶ φιλόσοφος εἴη ἄν ° νὴ Δία, εἰ τὸ φιλοσοφεῖν καλοκἀγαθίας ἐπιτήδευσίς ἐστιν. ὥσθ' ὁ βασιλεὺς ὁ ἀγαθὸς ἐξ ἀνάγκης εὐθὺς καὶ φιλόσοφος εὑρίσκεται ὤν . - Von dieser Voraussetzung her wird klar, daß auch allgemeine ethische Regeln und Forderungen, die an sich nichts mit der Monarchie zu tun haben, in der Literatur περὶ βασιλείας auf den König bezogen werden und eben auch im Königsspiegel des Aristeasbriefes erscheinen.

Zuntz' Versuch, vermittels einer Reihenfolge der Antworten zu einer Gliederung für die Vorlage des Ps.-Aristeas zu gelangen, muß als gescheitert angesehen werden. Die allerdings offenkundigen Zusammenhänge von Nr.65 und 66 (Nr.64 ist u.E. schon auszunehmen) und Nr.68 bis 70,[74] von denen Zuntz ausgeht, mögen durch die schon oben konstatierte Tatsache zu erklären sein, daß dem Verfasser gegen Ende des Gastmahles immer stärker die Gestaltungskraft ausgeht.[75] - Mit dem erzielten Ergebnis verschiebt sich auch innerhalb des Gastmahles das Gewicht der benutzten Quellen: bis zu 50 der 72 Antworten hat der Verfasser dem Text einer Schrift περὶ βασιλείας entnommen; daneben stehen einige vom Verfasser selbst formulierte Antworten sowie einige Anleihen bei griechischer Spruchweisheit.[76] Über den Charakter der Schrift περὶ βασιλείας können wir über Zuntz hinaus die Aussage machen, daß sie wahrscheinlich hellenistisch-pythagoreisch (oder zumindest von hellenistischen Pseudopythagorica beeinflußt) war.

Nur kurz sei hier noch die These von W.W.Tarn zur Herkunft

des Gastmahles erwähnt:[77] ein hellenistischer Jude habe ein Werk des 3.Jh., "the Questions of Ptolemy II,"[78] überarbeitet, indem er die Erwähnung Gottes zu jeder Antwort hinzugesetzt habe. Diese 'Questions' seien ihrerseits wieder abhängig von der griechischen Vorlage (sie ist ebenfalls nur erschlossen) des Milindapanha, einer in Pali und einer chinesischen Übersetzung erhaltenen Schrift. Die Zahl der Questions sei siebzig gewesen, zwei habe Ps.-Aristeas hinzugesetzt (welche, sagt Tarn nicht). Die Fehler in Tarns Spekulationenkette, soweit sie den Aristeasbrief betreffen, auf zuzeigen, ersparen wir uns. R.Merkelbach schreibt:[78] "Ich habe gegen diese Konstruktion Bedenken; die Beziehung, welche zwischen den besprochenen Werken herrschen (nämlich Milindapanha und Aristeasbrief), sind viel zu unbestimmt, um hier einen sicheren Schluß zu erlauben." Zuntz urteilt - u.E. zu Recht - härter: "...; über Tarns phantastische Konstruktionen schweige ich."[80]

Wir haben bis hierher das Material, das dem Gastmahl zugrunde liegt, sowie die Art und Weise untersucht, in der Ps.-Aristeas das Material mit eigenen Gedanken verbunden hat. Im folgenden soll nun noch untersucht werden, welchen Zweck Ps.-Aristeas mit dieser Gestaltung des Gastmahles verfolgte. Dazu gilt es zu beobachten, welche Züge an seinem Bild des hellenistischen Monarchen Ps.-Aristeas besonders vervorhebt, auf welche Aktivitäten des Königs er besonders drängt. Sodann ist festzustellen, ob sich das Anliegen des Ps.-Aristeas im Gastmahl auch im übrigen Werk nachweisen läßt. Sollte sich hier eine Übereinstimmung erkennen lassen, wäre damit ein oder der Hauptzweck des Aristeasbriefes gefunden. Anschließend sollen noch einige Hypothesen zur historischen Situation des Ps.-Aristeas vorgetragen werden. Bevor wir uns aber fragen, welchen Zweck die Bejahung des hellenistischen Königsideals hat, müssen wir die Stellung der sonstigen hellenistisch-jüdischen Literatur zu den hellenistischen Monarchen ihrer Zeit betrachten.

VII. DAS HELLENISTISCHE KÖNIGS-IDEAL IN DER HELLENISTISCH-JÜDISCHEN LITERATUR

Blicken wir in die Schriften des hellenistischen Judentums, so springt ins Auge, daß in ihnen die Terminologie des hellenistischen Königsideals wohl bekannt und auch gebraucht ist. Einige der aus dem Aristeasbrief bekannten, häufig gebrauchten Ausdrücke finden sich auch in Schriften, deren Verfasser zweifelsohne Juden sind, und die sich mit Königen, griechischen und dem persischen Großkönig, beschäftigen. Die Art, in der die Königsterminologie dort verwendet wird, weicht aber stark von der des Ps.-Aristeas ab. Diese Differenz in der Betrachtung des hellenistischen Königtums in Schriften von Angehörigen derselben ethnischen und religiösen Gruppe muß interessieren; sie kann vielleicht geeignet sein, die Stellung des Ps.-Aristeas im Judentum Alexandrias und den Zweck seines Schreibens deutlicher werden zu lassen.

Drei Schriften sind es, die zu diesem Vergleich herangezogen werden sollen:

1.)Das 3. Makkabäerbuch: Schon oben[1] war von dem Versuch Tracys die Rede, das 3.Makkabäerbuch und den Aristeasbrief als Ausdruck zweier miteinander im Widerstreit befindlicher Tendenzen im alexandrinischen Judentum zu betrachten.[2] Dort ist auch schon auf die Unsicherheit in der Datierung hingewiesen worden;[3] daß der Verfasser von 3.Makk ein alexandrinischer Jude gewesen ist und seine Position gegenüber dem ptolemäischen Herrscherhaus repräsentativ für eine Gruppe von Glaubensgenossen war, kann für unseren Zweck genügen. Die Priorität der einen oder anderen Schrift wäre nur dann für eine Untersuchung als Voraussetzung von Bedeutung, wenn die beiden Schriften nicht gleichzeitig im Judentum existente Ten-

denzen verkörperten; dies wird aber weder von Tracy noch von Hadas[4] behauptet: Tracy läßt den Aristeasbrief als die direkte Antwort auf die in 3.Makk verfolgten revolutionären Bestrebungen jüdischer Palästina-Flüchtlinge erscheinen; Hadas sieht zwar einen zeitlichen Abstand von mehr als einem Jahrhundert zwischen den beiden Werken; das 3.Makkabäerbuch stelle jedoch "eine - wahrscheinlich absichtliche - Widerlegung des "Aristeas"-Standpunktes" dar.[5]

2.) Die griechischen Z u s ä t z e, die sich über den hebräischen Text des Buches E s t h e r hinaus in der LXX finden. Das griechische Postskript verweist ins ptolemäische Ägypten. Bevorzugte Datierung der Übersetzung ist das Jahr 114 a., weil es den einzigen Zeitpunkt bildet, da ein Ptolemaios in seinem vierten Regierungsjahr mit einer Kleopatra verheiratet war.[6] Die griechischen Zusätze werden erst nach der Übersetzung entstanden sein;[7] ein terminus ad quem ist durch die Bekanntschaft des Josephus mit diesen Zusätzen gegeben. Die Zusätze unterscheiden sich untereinander soweit, daß die Annahme verschiedener Verfasser für die einzelnen Zusätze vorgetragen wurde; auch wird bestritten, daß alle Zusätze ursprünglich griechisch geschrieben sind: Eißfeldt nimmt für die Zusätze A, C, D und F hebräische oder aramäische Originale an.[8] Unbestritten ist lediglich, daß die Zusätze B und E original griechisch sind, und mit B und E müssen wir uns hauptsächlich beschäftigen. Für unsere Untersuchung ist nur festzuhalten, daß, falls B und E allein ursprünglich griechisch waren, sie als die jüngsten Zusätze die anderen schon vorfanden und deren Tendenz mit berücksichtigen konnten. Die in den Einleitungen überwiegend vertretene Meinung ist jedoch das, was Gregg als Minimum der Erkenntnis konstatiert:[9] "All that can be said is that the Additions originated among the Egyptian Hellenistic Jews, and that they are based on familiar legendary materials."[10]

3.) Das 2. M a k k a b ä e r b u c h: Die zeitlichen Fixie-

rungen sind ebenso unklar wie bei den zuvor genannten Schriften. Das Buch gibt sich als die Zusammenfassung des fünf Bücher umfassenden Werkes eines Jason von Kyrene; vor die Epitome wurden später noch zwei Briefe gesetzt. Weder Jason von Kyrene noch der Epitomator lassen sich datieren; zudem ist nicht zu entscheiden, ob die (fingierten) Dokumente diesem oder jenem zuzurechnen sind. Die Herkunft des Jason legt für den Epitomator wie für den Bearbeiter die Annahme nahe, daß beide in Alexandria beheimatet waren.[11]

Für die folgende Untersuchung konnte kaum Literatur zu Rate gezogen werden. Für die Zusätze zu Esther liegen u.W. keine Arbeiten vor: die Literaturlage kennzeichnet wohl am besten die Tatsache, daß die intensivste Untersuchung des griechischen Estherbuches nunmehr 80 Jahre alt ist und auch dort die eigentlichen Zusätze nicht behandelt sind.[12] Willrichs Ausführungen zu den Einleitungsfragen des Buches Esther[13] haben eher verwirrend als klärend gewirkt: in dem gesamten Werk dieses Forschers ist die Tendenz nachzuweisen, die jüdisch-hellenistischen Schriften möglichst spät zu datieren;[14] hier verstieg er sich zu der Behauptung, das Buch Esther, dessen Original nicht hebräisch, sondern griechisch geschrieben sei, sei erst im Jahre 48/47 a. entstanden, und die Zusätze noch viel später. Untersuchungen zu den Makkabäerbüchern sind natürlich vorhanden, aber sie beschäftigen sich nicht mit den Texten, in denen sich vornehmlich die hellenistische Königsterminologie findet. Was an ihnen vor allem in der älteren Sekundärliteratur interessiert, ist die Frage der "Echtheit", d.h. ob die vornehmlich bei 2.Makk erhaltenen Briefe der seleukidischen Herrscher und Würdenträger von diesen selbst oder von Jason oder dem Epitomator stammen. -Zu dieser Frage, ausführlich diskutiert z.B. bei Willrich,[15] wollen wir uns aber nicht äußern: hier interessiert allein die Frage, wie hellenistische Juden sich zu dem in den 'Dokumenten' enthaltenen hellenistischen Königsideal stellen. Wir müssen also fragen, wie sieht der jeweilige jüdische Verfasser die Könige und Würdenträger, die sich selbst in den

'Dokumenten' als gnädig, gerecht und menschenfreundlich bezeichnen? Besonders deutlich wird die Antwort sein, wenn die 'Dokumente' 'unecht' sind, also von dem jüdischen Verfasser oder einem jüdischen Interpolator stammen: in diesem Falle steht nämlich außer Zweifel, daß der Verfasser die hellenistische Königsterminologie bewußt eingesetzt hat, und daß sein Urteil darüber nicht zufällig ist. Daher beginnen wir auch mit 3.Makk, wo die entsprechenden 'Dokumente' mit Sicherheit 'Fälschungen' sind.

Zum 3.Makkabäerbuch:

Der Gang der Handlung ist folgender: Ptolemaios IV. Philopator besucht nach seinem Sieg über Antiochos den Großen im Jahre 217 a. bei Raphia gelegentlich eines Aufenthaltes in Jerusalem den Tempel und äußert den Wunsch, das Allerheiligste zu betreten.[16] Die Priester und Ältesten wehren sich und, da sie den König nicht aufhalten können, bitten sie Gott um den Schutz seines Tempels.[17] Darauf vereitelt Gott auf wunderbare Weise dem König sein frevlerisches Vorhaben. Der König reist voller Zorn nach Alexandria zurück und will sich an der dortigen Judenschaft rächen, indem er alle Juden, die nicht von ihrem Glauben abfielen, umzubringen befiehlt. Dieser Entschluß wird in Form eines Briefes allen στρατηγοί Ägyptens mitgeteilt.[18] Dieses Unternehmen wird nun mehrmals hinausgezögert: das Schreibmaterial reicht nicht aus, um die Menge der Juden in Ägypten zu erfassen, der König selbst vergißt und widerruft seinen mörderischen Befehl zweimal; schließlich wird doch der Versuch gemacht, die in einer Arena eingesperrten Juden durch Elefanten niederzumachen. Die Juden und besonders der greise Priester Eleazar beten zu Gott um Rettung, und dieser schützt die Juden durch zwei Engel: die Elefanten wenden sich um und zertreten die Truppen des Königs.[19] Da wird der König endlich anderen Sinnes, entläßt die Juden und erläßt ein Gegenedikt, in welchem er die Juden in alle ihre Rechte wieder einsetzt.[20] Diese rächen sich noch an ihren abgefallenen Glaubensbrüdern, wobei sie 300 Männer umbringen,[21] und besitzen weit grös-

sere Macht als vor dem Anschlag des Philopator.

Höhepunkte des Traktates sind zweifellos die beiden Edikte, eines zum Verderben und eines zur Rettung der Juden, und in beiden verwendet der Verfasser die Terminologie des hellenistischen Königsideals. Wichtig ist vor allem das erste, das Todesedikt. Der König hat offensichtlich selbst das Unheil für die Juden beschlossen: er will sich für den Vorfall in Jerusalem rächen. Zwar ist von **συμπόται** und **ἑταῖροι** des Königs die Rede,[22] die ihn zu seinen Untaten noch ermuntern, wie auch von einem anderen Volkselement, wahrscheinlich den Ägyptern,[23] das sich im Gegensatz zu den Griechen den Juden gegenüber feindlich verhält: verantwortlich für die Ausschreitungen ist jedoch allein der König. E r befiehlt, die Juden unter Mißhandlungen und Qualen in eisernen Fesseln zu ihm (also offenbar nach Alexandria) zu senden, um ihnen einen grausamen und schmachvollen Tod zu bereiten.[24] Dieser Befehl wird eingeleitet und begründet mit einer Darstellung des Verhältnisses zwischen den Juden und dem König. Dieser habe nach seinem Feldzug die Völker Koile-Syriens und Phöniziens 'pflegen'[25] wollen, **μὴ βίᾳ δόρατος, ἐπιεικείᾳ δὲ καὶ πολλῇ φιλανθρωπίᾳ** als ihr Wohltäter.[26] Die Juden hätten ihn jedoch nicht in ihren Tempel hineingelassen und seien nur deswegen nicht nun an Ort und Stelle bestraft worden, weil der König gegen alle Menschen freundlich sei (**δι' ἣν ἔχομεν πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους φιλανθρωπίαν**).[27] Die Juden allein von allen Völkern seien aufsässig gegen ihre Könige und Wohltäter.[28] Noch nach der Beendigung des siegreichen Feldzuges und seiner Rückkehr nach Ägypten habe er sich gnädig gezeigt (**τοῖς πᾶσιν ἔθνεσιν φιλανθρώπως ἀπαντήσαντες**)[29] und sie sogar des alexandrinischen Bürgerrechtes und der Teilnahme an den (Dionysos-) Mysterien gewürdigt. - Nach dem Strafbefehl äußert der König noch, was er sich von der Aktion gegen die Juden verspricht: **τούτων γὰρ ὅμοῦ κολασθέντων διειλήφαμεν εἰς τὸν ἐπίλοιπον χρόνον τελείως ἡμῖν τὰ πράγματα ἐν· εὐσταθείᾳ**[30] **καὶ τῇ βελτίστῃ διαθέσει**[31] **κατασταθήσεσθαι.**[32]

Schließlich werden noch hohe Strafen für solche, die den Juden helfen wollten, und hohe Belohnungen für Angeber in Aussicht gestellt.[33]

Soweit das Edikt; es muß nicht noch herausgehoben werden, daß der Brief etliche termini des hellenistischen Königsideals verwendet. Dem König werden zugesprochen bzw. er spricht sich selber zu: ἐπιείκεια, πολλὴ φιλανθρωπία, εὖ ποιῆσαι , Frömmigkeit (er wollte in den Jerusalemer Tempel hineingehen καὶ τοῖς ἐκπρεπέσιν καὶ καλλίστοις ἀναθήμασιν τιμῆσαι),[34] ἡ πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους φιλανθρωπία ; er ist Euergetes der Juden, begegnet überhaupt allen Völkern φιλανθρώπως , und auch die Maßnahmen gegen die Juden dienen nur dazu, in Zukunft den Staat ἐν εὐσταθείᾳ καὶ τῇ βελτίστῃ διαθέσει zu bewahren. Der jüdische Verfasser von 3.Makk läßt also den hellenistischen Herrscher gemäß dem Königsideal reden bzw. schreiben; in Wirklichkeit aber, so versichert der Verfasser ebenfalls, entspricht der König diesem Ideal keineswegs, widerspricht ihm vielmehr in allen Stücken: der König ist θρασὺς καὶ βέβηλος (2,14), ὕβρει καὶ θράσει μεγάλως ἐπηρμένος (2,21), δυσσεβής (3,1), ἐμπληθυνθεὶς ἀλογιστίας (5,42). Worauf diese Schilderung des Königs zielt, macht der zweimalige Vergleich mit Phalaris klar:[35] Ptolemaios Philopator ist ein Tyrann, und tyrannisch ist auch der Zustand des Staates: τυραννικὴ γὰρ ἦν ἡ διάθεσις.[36]

Die Tyrannei des Philopator wird in den Augen des jüdischen Verfassers auch nicht durch seine Sinnesänderung nach dem Eingreifen der beiden Engel beendet: der König bleibt eine negative Figur. Das Edikt Nr.2 (7,1-9) schiebt alle Schuld an dem versuchten Judenmord auf einige Freunde; im 1.Edikt schrieb der König von sich: 'W i r sind der Überzeugung (διειλήφαμεν), daß in Zukunft der Staat (ἡμῖν τὰ πράγματα) in gutem Zustand und in bester Verfassung sein wird, wenn alle diese (Juden) bestraft sind.[37] Nun heißt es : τῶν φίλων τινές ... συνέπεισαν ἡμᾶς εἰς τὸ τοὺς ... Ἰουδαίους ... κολάσασθαι ... προφερόμενοι μηδέποτε εὐσταθῆσειν τὰ πράγματα ἡμῶν δι' ἣν ἔχουσιν οὗτοι πρὸς πάντα τὰ ἔθνη

δυσμένειαν, μέχρι ἂν συντελεσθῇ τοῦτο .[38] Der Verfasser beschuldigt den König der Grausamkeit eines Phalaris, im zweiten Edikt beschuldigt der König seine Freunde, sie würden die Skythen noch an Grausamkeit übertreffen.[39] Der Autor von 3.Makk zeigt also deutlich die Heuchelei des Tyrannen, der nach der Katastrophe die Verantwortung auf seine Untergebenen abwälzt. Dennoch sind in der Haltung des Königs im 2.Edikt wichtige Änderungen zu verzeichnen:

> Im ersten Edikt schreibt der König seine militärischen Erfolge in Palästina τῇ τῶν θεῶν ἀπροπτώτῳ συμμαχίᾳ zu. Im 2.Edikt ist dagegen nicht mehr von den Göttern, sondern nur noch von Gott die Rede. Schon die Grußformel ἐρρώμεθα wird mit der Bemerkung verknüpft, daß 'der große Gott den Staat lenkt'.[40] Und am Schluß des Briefes begründet er die neuen judenfreundlichen Maßnahmen: γινώσκετε γὰρ ὅτι κατὰ τούτων ἐάν τι κατατεχνήσωμεν πονηρὸν ἢ ἐπιλυπήσωμεν αὐτοὺς τὸ σύνολον, οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν πάσης δεσπόζοντα δυνάμεως θεὸν ὕφιστον ἀντικείμενον ἡμῖν ἐπ' ἐκδικήσει τῶν πραγμάτων κατὰ πᾶν ἀφεύκτως διὰ παντὸς ἔξομεν.. Der König ist damit nicht etwa Jude geworden, sondern er beugt sich nur einem mächtigeren Herrscher: Gott.

Damit ist die Auseinandersetzung zwischen den beiden Protagonisten von 3.Makk beendet: die Auseinandersetzung zwischen dem König des Himmels und dem König von Ägypten. Die häufige Anrede Gottes als König wird so verständlich: der heidnische König hat sich überhoben; in seiner Hybris vergreift er sich an jenem Volk, daß keinen anderen König außer Gott anerkennt. Vor allem in den Gebeten des Hohenpriesters Simon in Jerusalem[41] und des greisen Eleazar in Alexandria[42] drückt sich die Hoffnung der Juden auf ihren König aus, der sie aus den Bedrängungen des irdischen Herrschers erretten soll: βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν καὶ δέσποτα πάσης κτίσεως redet ihn Simon an, μόναρχε, παντοκράτωρ, τῶν ὅλων ἐπικρατῶν δυνάστης und wieder βασιλεῦ, ἅγιε βασιλεῦ.[43] Und Eleazar betet zum βασιλεῦ μεγαλοκράτωρ, ὕφιστε παντοκράτωρ: σὺ δέ, ὁ πᾶσαν ἀλκὴν καὶ δυναστείαν ἔχων ἅπασαν αἰώνιε, νῦν ἔπιδε.[47]

Und dieser König der Juden zeigt dann dem Ptolemäer seine Macht, bis jener sich vor ihm beugt und seine Herrschaft bezeugt.

Ohne uns in historische Spekulationen zu versteigen, wann und in welcher Situation der Verfasser von 3.Makk schrieb, ist die politische Tendenz dieses Autors deutlich: die Warnung an die Juden in der Diaspora, die heidnische (griechische oder römische) Obrigkeit als i h r e Obrigkeit, als i h r e n König anzusehen: denn der König der Juden ist der Herrscher des Alls. Es genügt dem Verfasser von 3.Makk nicht, die Bosheit und die Ohnmacht des Ptolemäers (oder jenes Machthabers, für den er hier steht) zu zeigen; er will gleichzeitig auch das hellenistische Königsideal destruieren: die Juden sollen sich nicht von den wohlklingenden Phrasen täuschen lassen. Darum führt ihnen der Autor die Diskrepanz zwischen der Phraseologie, der entsprechend der König ein mildtätiger und menschenfreundlicher Wohltäter ist, und dem tatsächlichen Verhalten des Herrschers vor. A.Heuß[45] hat festgestellt, daß "das bunte Spiel der politischen Begriffe, in denen sich die staatlichen Geschäfte vollziehen," sich in einem Kreis bewegte, "der geradezu abgedichtet ist gegen die Härte des politischen Lebens, in dem von Herrschaft und Macht, Gewalt und Kampf, Befehl und Gehorsam nichts zu vernehmen ist. Das alles hat es natürlich gegeben, ..., aber man hat es verdeckt mit einer Sprache von humanitär-zivilem Gepräge." Eben diesen ideologischen Schleier will der Autor von 3.Makk zerreißen, und indem er nicht gegen diesen oder jenen Herrscher polemisiert, sondern gegen das Königs i d e a l, übt er jene radikale Kritik, die das jüdische Volk in Palästina konsequent in die Katastrophe von 70 p. führte.

Die Zusätze zu Esther:

Eine ähnliche Einstellung wie die des Verfassers von 3.Makk gegenüber dem hellenistischen Königsideal kann man auch in den Zusätzen zum Buch Esther finden. Allerdings liegt sie

dort, bedingt durch den literarischen Charakter dieser Zusätze, nicht so offen zu Tage. Ausgangspunkt der Überlegungen bilden die beiden Edikte, die - in ihrer Funktion genau parallel zu den Edikten des Philopator - zuerst die Hinrichtung der Juden und dann die Rücknahme und Umkehrung des 1. Edikts anordnen. Charakter und Stil der beiden Briefe erweisen sie als hellenistisch und zusammengehörig. Die Einheit der übrigen Zusätze mit den beiden Edikten ist umstritten;[46] für unseren Zweck reicht aber aus anzunehmen, daß - falls die Zusätze nicht von einer Hand stammen - die Tendenz der Zusätze übereinstimmt, d.h. der letzte Redaktor die Tendenz der schon vorliegenden Zusätze gebilligt hat. In diesem Sinne werden wir also im folgenden die Zusätze B (=Esth 3, 13a-g = Kautzsch II.Stück), C (=Esth 4,17a-z & Kautzsch III. und IV. Stück) und E (=Esth 8,12a-x = Kautzsch VI.Stück) als Einheit behandeln.

Ein wesentlicher Unterschied zu 3.Makk besteht darin, daß die Erzählung des hebräischen Estherbuches nicht mit dem Skopos von 3.Makk übereinstimmt. Die wichtigste Differenz betrifft den König: während in 3.Makk die Kraftprobe zwischen dem himmlischen und dem irdischen König stattfindet, und Philopator im ganzen Buch in den schwärzesten Farben gezeichnet ist, findet die Auseinandersetzung im hebräischen Estherbuch sozusagen unterhalb des Königsthrones statt; die Kontrahenten sind Mardochai und Haman, und ihre Feindschaft ist genealogisch vorgeprägt: Mardochai ist Nachkomme des Kis, Sauls Vaters,[47] und Haman ist ein Sproß des Amalekiterkönigs Agag.[48] Der König Ahasver ist also nicht der Gegner der Juden und auch nicht als negative Gestalt dargestellt.[49] Damit fehlt natürlich ein wichtiges Merkmal von 3.Makk, und die Zusätze vermögen nicht, die Grundhaltung des Estherbuches umzustoßen: es gibt keinen Zusatz, der den Perserkönig als ausgemachtes Scheusal hinstellt. Somit kann die Parallelität zwischen Esther und 3.Makk nicht vollständig sein; das Bemühen der Zusätze, eine dem 3.Makk ähnliche Tendenz auszudrücken, wird aber dennoch zu erkennen sein.

Das 1.Edikt (Zusatz B) beginnt nach der Anrede mit einem Satz, der als Paradigma für die hellenistische Königsterminologie verdient, vollständig zitiert zu werden: **Πολλῶν ἐπάρξας ἐθνῶν καὶ πάσης ἐπικρατήσας οἰκουμένης ἐβουλήθην, μὴ τῷ θράσει τῆς ἐξουσίας ἐπαιρόμενος, ἐπιεικέστερον δὲ καὶ μετὰ ἠπιότητος ἀεὶ διεξάγων, τοὺς τῶν ὑποτεταγμένων ἀκυμάτους διὰ παντὸς καταστῆσαι βίους, τήν τε βασιλείαν ἥμερον καὶ πορευτὴν μέχρι περάτων παρεξόμενος**[50] **ἀνανεώσασθαί τε τὴν ποθουμένην τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις εἰρήνην.**[51] Natürlich paßt sich der Redaktor der Situation des Estherbuches an und ordnet auch den Haman in diese Terminologie ein: er erscheint als der zuverlässige Beamte, der sich durch **σωφροσύνη, εὔνοια** und **βεβαία πίστις** auszeichnet.[52] Der König betont nun, daß ihm nichts so sehr am Herzen liegt, wie ein geordneter und ruhiger Zustand seines Reiches. Diesen lassen aber die Juden nicht zustande kommen, die sich gegenüber Staat und Gesetzen feindselig verhalten **πρὸς τὸ μὴ κατατίθεσθαι τὴν ὑφ' ἡμῶν κατευθυνομένην ἀμέμπτως συναρχίαν .**[53] Der König hat jedoch erkannt, daß die Juden als permanente Unruhestifter das Reich nie in Ordnung gelangen lassen[54] und gibt den Befehl zu ihrer Ermordung.[55] Abschließend wird noch einmal der Zweck der Aktion genannt: **... εἰς τὸν μετέπειτα χρόνον εὐσταθῆ καὶ ἀτάραχα παρέχωσιν ἡμῖν διὰ τέλους τὰ πράγματα.**[56]

Wie oben angedeutet, fehlt das negative Bild des Königs im hebräischen Estherbuch ganz. Vielleicht hat aber jener Zusatz einen solchen Zug hineingebracht, wo Esther ungerufen zum König kommt und der griechische Text über den hebräischen hinaus den König noch recht grimmig sein läßt, und erst durch Gottes Eingreifen Esther gnädig empfangen wird.[57] Aber selbst wenn man dies nicht gelten lassen will: der Effekt, der durch die Zusammenfügung des hebräischen Textes und des griechischen Zusatzes entsteht, ist eindeutig; im hebräischen Original schlägt Haman dem König ein Geschäft vor: **εἰ δοκεῖ τῷ βασιλεῖ, δογματισάτω ἀπολέσαι αὐτούς, κἀγὼ διαγράφω εἰς τὸ γαζοφυλάκιον τοῦ βασιλέως ἀργυρίου τάλαντα μύρια** (3,9), und der König schickt darauf ein Send-

schreiben an seine Statthalter, worin die Judenverfolgung mit den edelsten Motiven begründet wird. Der hellenistisch-jüdische Leser, der ja den übersetzten Text plus Zusätze hintereinander las, m u ß t e die Phraseologie des Königsbriefes als Heuchelei empfinden.

Auch im 2.Edikt, das - wie bei 3.Makk - das 1.Edikt widerruft, und in dem der Befehl zur Bestrafung der Gegner ausgesprochen ist, ist die hellenistische Königsterminologie reich vertreten. Der König ist Euergetes,[58] seine Eigenschaften sind χρηστότης, εὐγνωμοσύνη und πρὸς πᾶν ἔθνος φιλανθρωπία,[59] er will das Reich für alle Menschen in Frieden bewahren[60] und immer mit größter Milde urteilen.[61] Aber auch hier wird die Terminologie als bloße Heuchelei hingestellt: der König Ahasver ist gerade von seiner jüdischen Frau überredet worden, die Juden zu schonen, und den endgültigen Fall des Haman besorgte ein Mißverständnis.[62] Das Edikt aber läßt Haman als Hoch- und Landesverräter erscheinen; überhaupt findet sich jener Zug des 2.Edikts von 3.Makk auch im Zusatz E zu Esther wieder, daß nämlich der König alle Schuld an der vorherigen Fehlentscheidung seinen Ratgebern, in diesem Falle dem Haman zumißt: Obwohl dieser durch die Güte derer, die ihm Gutes taten, hoch geehrt wurde,[63] wollte er gegen die eigenen Wohltäter vorgehen,[64] das arglose Wohlwollen der Herrscher überlisten[65] und in seinem Hochmut den Großkönig der Herrschaft und des Lebens berauben.[66] (Man beachte nur, daß die Szene von Esth 3,9 - Haman macht für die Erlaubnis, ein Judenpogrom abhalten zu dürfen, einen finanziellen Vorschlag und der König stimmt zu - nun als παραλογίζεσθαι τὴν τῶν ἐπικρατούντων εὐγνωμοσύνην bezeichnet wird!) Auch das Aufhängen des Haman und über BH hinaus noch seines ganzen Hauses kann beim besten Willen nicht als ἐπιεικεστέρα ἀπάντησις bezeichnet werden; ebenso die Schlußbestimmung des 2.Edikts, in der eben jener König, der gerade noch für sich πρὸς πᾶν ἔθνος φιλανθρωπία beansprucht hat,[67] anordnet: "Jede Stadt aber oder Landschaft ohne alle Ausnahme, die nicht nach diesem Erlasse handelt,

soll mit Waffengewalt und mit Feuer grausam verwüstet werden, daß sie nicht bloß den Menschen unzugänglich, sondern auch für die wilden Tiere und für die Vögel alle Zeit aufs Äußerste verderblich ist."[68]

Auch die letzte Parallele zum 2.Brief des Philopator von 3.Makk 7 kann gezogen werden: obwohl weder irgendwo im hebräischen Text noch im 1.Edikt Gott genannt wird, ist im Schluß-Edikt des Ahasver von Gott die Rede: einmal hat ὁ πάντα κατοπτεύων θεός dem bösen Haman das gerechte Urteil zukommen lassen,[69] zum anderen aber unterwirft Ahasver - wie Philopator - seine Herrschaft dem Regimente des Gottes der Juden: ... Ἰουδαίους εὑρίσκομεν ... δικαιοτάτοις δὲ πολιτευομένους νόμοις, ὄντας δὲ υἱοὺς τοῦ ὑφίστου μεγίστου ζῶντος θεοῦ τοῦ κατευθύνοντος ἡμῖν τε καὶ τοῖς προγόνοις ἡμῶν τὴν βασιλείαν ἐν τῇ καλλίστῃ διαθέσει.[70] D.h. also, auch im Zusatz E zu Esther ist Gott der eigentliche König; die im hebräischen Estherbuche gar nicht angelegte Auseinandersetzung zwischen Gott und dem persischen Großkönig klingt in den Zusätzen durch das Fehlen einer Erwähnung Gottes im Zusatz B und den eben zitierten Satz E 15f. zumindest an.

Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch die Königstitulatur Gottes in den Gebeten von Esther und Mardochai (vgl. die Königstitulatur Gottes in den Gebeten Simons und Eleazars in 3.Makk); Mardochai redet Gott an βασιλεῦ πάντων κρατῶν und nennt ihn noch einmal βασιλεύς.[71] Esther beginnt: Κύριέ μου, ὁ βασιλεὺς ἡμῶν σὺ εἶ μόνος, und nennt Gott βασιλεὺς τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν .[72] Am klarsten wird die antimonarchistische Tendenz aber in jenem Satz aus Esthers Gebet, wo sie ihrem Gott berichtet, die Heiden hätten ihren Götzen in die Hände geschworen, manch andere Scheußlichkeit zu begehen sowie θαυμασθῆναι βασιλέα σαρκινὸν εἰς αἰῶνα.

Der oder die Verfasser der Zusätze zu Esther sind also einem literarischen Typus und einer politisch-theologischen Ten-

denz gefolgt, wie sie auch in 3.Makk zu erkennen ist. Daß die politische Tendenz aber nicht an das literarische Schema von 3.Makk gebunden ist, belegen die Beispiele aus 2.Makk.

Zum 2. Makkabäerbuche:
Daß 2.Makk, das vom Unabhängigkeitskampf des jüdischen Volkes gegen das seleukidische Reich erzählt, eine antihellenistische und gleichzeitig antimonarchistische Tendenz hat, braucht nicht belegt zu werden. Aber auch die Tendenz gegen das hellenistische Königsideal und die dazugehörige Phraseologie findet sich in 2.Makk. Ohne also den literarischen Aufbau von 2.Makk im ganzen nachzuzeichnen, sollen hier einige Beispiele für die Verächtlichmachung der Königsterminologie aufgezeigt werden:

1.)Jener König Antiochos IV. Epiphanes, der 168 a. den Tempel in Jerusalem verunreinigt hatte und nach 2.Makk 9,4 gerade im Begriff steht, gegen die Juden zu Felde zu ziehen, wird unterwegs von Gott mit der Wurmkrankheit geschlagen. Im Verlaufe seiner Krankheit wird er immer demütiger, macht den Juden immer größere Zugeständnisse, bis er ihnen schließlich sterbend in einem Brief seinen Sohn anempfiehlt.[74] In seiner Krankheit gedenke er in Liebe der Ehrerbietung und Treue der Juden.[75] Auch in seiner Schwäche sei er besorgt um die gemeinsame Sicherheit aller Bürger.[76] Um Unruhen beim Regierungswechsel zu vermeiden, ernenne er schon zu Lebzeiten seinen Sohn Antiochos zum König.[77] 'So ermahne ich euch nun und bitte, ihr möget eingedenk der euch allesamt und jedem einzeln erwiesenen Wohltaten eure Treue gegen mich und meinen Sohn bewahren. Ich bin nämlich überzeugt, daß er milde und menschenfreundlich meiner Politik folgend mit euch verkehren wird.'[78] -Als ob nicht schon klar wäre, was von den philanthropen Phrasen des Tempelschänders zu halten ist, nennt der Epitomator Antiochos IV. schon im nächsten Vers einen Mörder und Lästerer.[79]

2.)Der Epitomator berichtet in cap.14, wie ein vornehmer

griechenfreundlich eingestellter Jude namens Alkimos nach der Machtübernahme Demetrios' I. (162 a.) Judas Makkabaios und die Chassidäer beim König verklagt.[80] Das Urteil von 2.Makk über diesen Mann ist völlig eindeutig: er hat sich vordem freiwillig verunreinigt,[81] er ist ein Verleumder und gänzlicher Bösewicht.[82] Dieser Alkimos nun klagt den Judas und seine Anhänger bei einer günstigen Gelegenheit mit einer Rede an, in der er seine Gegner beschuldigt, durch dauernde Kriege und Aufstände das (syrische) Reich nicht in einen geordneten Zustand gelangen zu lassen.[83] Ihn treibe die Sorge um das, was dem Könige zient,[84] und um seine Mitbürger[85] und er bitte um die **πρόνοια** des Königs für sein Land und sein Volk 'gemäß der gegen alle (Menschen) gütigen Menschenfreundlichkeit' des Königs.[86] 'Solange nämlich Judas noch lebt, ist es nicht möglich, daß der Staat Frieden erlangt.'[87] D.h. der Verleumder appelliert an die Menschenfreundlichkeit des Königs, um einen Mord durchzusetzen, und er hat mit seinem Appell auch Erfolg: Demetrios sendet eine Truppe mit dem Mordbefehl gegen Judas Makkabaios aus. Die ganze Phraseologie, so meint auch der Epitomator des Jason von Kyrene, das Gerede von Menschenfreundlichkeit, Milde und Frieden ist Heuchelei, bestenfalls noch eine Kriegslist, wie 2.Makk 5,25, wo der Judenschlächter Apollonius die Woche hindurch den Friedfertigen heuchelt,[88] um dann am Sabbat über die feiernde Menge herzufallen.

3.)Auch in 2.Makk findet sich das Motiv der Auseinandersetzung zwischen dem himmlischen Herrscher[89] und dem irdischen König; die jüdischen Regenten sind dagegen nur Exekutoren des göttlichen Willens.[90] In dem später angefügten Brief über das Tempelweihfest ist ein Gebet Nehemias überliefert, das folgendermaßen beginnt: **Κύριε κύριε ὁ θεός, ὁ πάντων κτίστης, ὁ φοβερὸς καὶ ἰσχυρὸς καὶ δίκαιος καὶ ἐλεήμων, ὁ μόνος βασιλεὺς καὶ χρηστός, ...**[91]
Dies Motiv findet sich auch in dem novellenartigen Teil

der von dem Märtyrertod des Eleazer und der Mutter mit den sieben Söhnen erzählt. Der zweite Sohn geht mit der Hoffnung in den Tod, daß der König der Welt sie für ein ewiges Leben wieder auferstehen lassen werde,[92] und der fünfte Sohn erinnert den König an seine beschränkte, weil menschliche Macht.[93] Diese Bezugnahmen auf die Auseinandersetzung zwischen Gott und dem irdischen König sind um so eher in die Tendenz der Schrift einzuordnen als sie in der parallelen Schilderung des sog. 4. Makkabäerbuches fehlen. Besonders deutlich wird diese Tendenz aber in der kurzen Auseinandersetzung, die der Feldherr Nikanor mit Juden führte, die sich gezwungenermaßen in seinem Heer befanden. Nikanor wollte Judas Makkabäios am Sabbat in Samarien angreifen,[94] und als die erwähnten Juden ihn auf die Heiligkeit des Tages hinwiesen, fragte er sie, **εἰ ἔστιν ἐν οὐρανῷ ὁ δυνάστης ὁ προστεταχὼς ἄγειν τὴν τῶν σαββάτων ἡμέραν**.[95] Als diese antworteten: **'Ἔστιν ὁ κύριος ζῶν αὐτὸς ἐν οὐρανῷ δυνάστης ὁ κελεύσας ἄσκειν τὴν ἑβδομάδα ,'** erklärte Nikanor: **' Κἀγὼ δυνάστης ἐπὶ τῆς γῆς ὁ προστάσσων αἴρειν ὅπλα καὶ τὰς βασιλικὰς χρείας ἐπιτελεῖν**.[96] Der Ausgang der Schlacht, in der Nikanor das Leben einbüßt, gibt auch die Antwort auf die Frage, welcher der beiden **δυνάσται** der mächtigere ist.

Das Ergebnis unserer Suche in 2.Makk muß allerdings noch durch eine Beobachtung eingeschränkt werden: der Epitomator, der so entschieden die Ausdrücke des hellenistischen Königsideals als Heuchelei abtut, ist bereit, sie auf jüdische Oberhäupter in vollem Ernst anzuwenden. Der letzte strenggläubige Hohepriester vor dem Aufstande ist Onias; diesen nennt 2.Makk ohne Ironie **τὸν εὐεργέτην τῆς πόλεως καὶ τὸν κηδεμόνα τῶν ὁμοέθνων καὶ ζηλωτὴν τῶν νόμων**,[97] er hat wirklich **τὸ σύμφορον κοινῇ καὶ κατ' ἰδίαν παντὶ τῷ πλήθει** im Auge.[98] Ja, offenbar ist Onias sogar bereit, die Terminologie des Königsideals ernst zu nehmen und sich zu Seleukos zu begeben, in der Meinung, daß der Staat ohne königliche Fürsorge keinen Frieden erlangen könne.[99] Auch diese subjek

tiv aufrichtige Hoffnung des Onias ist eitel:[100] während seiner Mission - so muß man jedenfalls der Schilderung bei 2.Makk entnehmen - nutzt sein Bruder Jason (ἀσεβὴς καὶ οὐκ ἀρχιερεύς)[101] einen Thronwechsel aus und erkauft für 440 Talente das Hohepriesteramt.[102] Die eigentlich negative Gegenfigur zu Onias ist aber nicht Jason, sondern Menelaos,[103] der kurz darauf den Jason als Hohenpriester verdrängt, und diesen bezeichnet der Epitomator zweimal mit der Gegenformel des Euergetes: er ist Quelle allen Übels.[104]

Die Übersicht über die drei Schriften, die aller Wahrscheinlichkeit nach im vorchristlichen Ägypten entstanden sind, belegen eine Haltung im hellenistischen Judentum, die sich immer stärker durchgesetzt hat. Nicht nur die einzelnen heidnischen Könige werden negativ dargestellt, sondern hier wird auf der Basis des israelitisch-jüdischen Glaubens eine Ideologiekritik des hellenistischen Königsideals vorgenommen. Die alte antimonarchistische Tendenz in Israel, die sich schon mit dem Königtum Sauls und Davids kaum abfinden mochte, trat um so stärker hervor, als der König, der den jüdischen Volksgruppen gegenüber trat, Heide war. In zwei Formen trat den Juden dieser Anspruch der Herrscher entgegen: im Königskult und im Königsideal. Mit der kultischen Verehrung der Herrscher scheint jedoch in den hellenistischen Diadochenstaaten keine dauernde Pression verbunden gewesen zu sein; erst die römischen Kaiser haben den Herrscherkult für das jüdische Volk zu einer Frage von Leben und Tod gemacht. Anders das Königsideal: es verlangte vom andersgläubigen Untertanen nicht, den König als Gott zu betrachten, wohl aber als s e i n e n König, der ihm als Beschützer, Retter und Wohltäter gegenübertrat und der allen ihm unterworfenen Völkern als Garant von Frieden, Sicherheit und Ordnung erscheinen wollte. Das Königsideal geriet solange nicht mit den Anschauungen der Juden in Konflikt, wie der König sich ihm entsprechend verhielt oder sein Verhalten dem Ideal zumindest nicht widersprach. Trat letzteres

aber ein, klafften Ideologie und Realität auseinander oder wurden mit Milde, Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit gar Maßnahmen begründet, die von den Juden als grausam, ungerecht und unmenschlich empfunden werden mußten, dann besann man sich nicht nur dessen, daß Israels König Gott im Himmel ist, sondern tat auch die ganze bürgerlich-philanthrope Terminologie des hellenistischen Königsideals als Heuchelei ab. Nicht so der Aristeasbrief: obwohl wir allen Grund haben, ihn in einer Zeit anzusetzen, die für die Juden Ägyptens keineswegs frei von Bedrückungen und Verfolgungen war,[105] benutzt er das Königsideal des Hellenismus, das ihm in der speziellen platonisch-pythagoreischen Form erlaubt, auf den Anspruch von Königskult und Königsideal systemimmanent zu reagieren.

VIII. ZWECK UND HISTORISCHE SITUATION DES ARISTEASBRIEFES

Wenn man in der Frage nach dem Zweck des Gastmahles und des Aristeasbriefes insgesamt zu einem Ergebnis gelangen will, dann sind einige methodische Voraussetzungen zu machen. Die bekannten Thesen zum Zweck des Gastmahles besagen ja, daß Ps.-Aristeas hier lediglich mit fremdem Wissensstoff hat prahlen wollen, oder, positiver ausgedrückt, daß er der von ihm propagierten Übersetzung oder Neubearbeitung der Thora durch den offiziell beglaubigten Erweis der philosophischen Vortrefflichkeit der Übersetzer noch mehr Gewicht verleihen wollte.[1] Der Zweck des Gastmahles läge dann in seiner Form, in dem 'Wie' des Aufeinandertreffens von griechischem König und jüdischen Weisen. Will unsere These, der Inhalt des Gastmahles trage die dem Verfasser wesentliche Aussage vor, mehr als nur Wahrscheinlichkeitswert für sich beanspruchen, dann müssen eigene Schwerpunkte im Gastmahl durch die Hand des Ps.-Aristeas nachgewiesen werden können. Dieses Eigeninteresse würde dann voraussetzen, daß die Inhalte des Königsspiegels im Aristeasbriefe nicht mehr oder minder gelehrter Selbstzweck sind, sondern - zumindest in den erkennbaren eigenen Schwerpunkten - Forderungen an den König oder die derzeitige griechische Obrigkeit darstellen. Diese Voraussetzung läßt sich nicht strikt beweisen; erst der Erfolg dieser Methode kann sie rechtfertigen.

Um herauszufinden, welche eigenen Schwerpunkte Ps.-Aristeas im Gastmahl setzt, ist es notwendig, noch einmal eine Übersicht über die Themen und Gedanken in denjenigen Fragen und Antworten des Gastmahles zu gewinnen, die den eigentlichen Königsspiegel darstellen, denen also wahrscheinlich eine Schrift περὶ βασιλείας zugrunde liegt. In dieser Übersicht

sind die von Zuntz aufgenommenen Fragen und Antworten mit unseren Ergänzungen vereint.[2] In Klammern sind jene Themen und Gedanken gesetzt, deren Herkunft aus einem griechischen Königsspiegel möglich, uns aber nicht wahrscheinlich ist. Ziel der Übersicht ist die Gewinnung von Schwerpunkten, d.h. der Hauptanliegen des Verfassers; sie ist daher so knapp wie möglich (in kurzen Sätzen oder Stichpunkten) gefaßt; nach der obigen Voraussetzung ist Adressat der Forderung jeweils - auch wo er nicht genannt ist - der König, wo der Verfasser sich an königliche Beamte wendet, ist darauf hingewiesen. Eingearbeitet in die Übersicht sind außerdem noch Gedanken aus Gottesschlüssen, die zwar Gottes Handlungen oder Qualitäten nennen, welche aber doch als vorbildlich für den König aufgeführt sind. Es wird noch davon zu sprechen sein, daß das Gottesbild des Ps.-Aristeas weniger als theologische denn als politische Aussage zu werten ist: der Gott der Juden ist vornehmlich als idealer Herrscher gezeichnet, der die Richtlinien für das Regiment des regierenden Ptolemäers vorzeichnen soll.

Themen und Gedanken in Fragen und Antworten, die sich an eine Schrift περὶ βασιλείας anlehnen:

Nr.1 - Milde: milder bestrafen, als die Übeltäter es verdienen.

Nr.2 - Gerechtigkeit gegen alle.

Nr.3 - Fürsorge für die untergebenen Völkerschaften.

Nr.4 - Gerechtigkeit gegen alle: gegen die Übeltäter nicht gemäß der eigenen Stärke verfahren, sondern ihnen das Schädliche ihres Verhaltens klarmachen.

Nr.5 - Nicht der eigenen Stärke vertrauen; gerecht handeln.

Nr.6 - Aufschub gewähren; nicht auf die eigene Heeresmacht vertrauen.

Nr.8 - Das Reich den Nachkommen ungemindert übergeben; diese sollen sich nicht überheben.

Nr.9 - Könige müssen größte Übel wie größte Güter ertragen.

Nr.11 - Keinen Aufwand für sich treiben, sondern die Untertanen durch Wohltaten zur Treue zu sich führen.
Nr.12 - Lügen ist für Könige besonders schimpflich.
Nr.13 - Milde: milder bestrafen, als die Übeltäter es verdienen.
Nr.14 - Menschenfreundlichkeit: nicht leichtfertig strafen oder martern.
Nr.15 - Beamtentugenden: Unbestechlichkeit, Nüchternheit, Gerechtigkeit.
Nr.17 - Selbstbeherrschung: nicht im Vertrauen auf königliche Macht Unziemliches begehren.
(Nr.18 - Gerechtigkeit.)
Nr.19 - Frömmigkeit, Arete; nicht mit Gewalt das Recht aufheben.
Nr.20 - Der König muß sich seiner Stellung würdig verhalten.
Nr.21 - Selbstbeherrschung; Mäßigung.
(Nr.22 - Gott macht die Könige und gibt ihnen Reichtum.)[3]
Nr.23 - Wohlwollen und Freundschaft zu allen.
Nr.24 - Großzügigkeit in Gnadenerweisen.
Nr.25 - Freigebigkeit gegen alle.
Nr.26 - Eltern und Freunde ehren; alle Menschen sich zu Freunden machen.
Nr.27 - Durch Frömmigkeit die Liebe der Untertanen erringen.
Nr.28 - Durch Gnadenerweise gegen alle Wohlwollen erzielen, das mehr Sicherheit gibt als Waffengewalt. Freunde gewinnen und gerecht handeln.
(Nr.29 - Niemandem schaden, allen nützen, der Gerechtigkeit folgen.)
(Nr.33 - Elternliebe.)
(Nr.34 - Wißbegierde.)
Nr.35 - Beachtung der Gesetze.
Nr.39 - Der König soll sich der Verantwortung für die Untertanen bewußt und nicht leichtsinnig und vergnügungssüchtig sein.
Nr.40- Hofprotokoll.
Nr.44 - Der König soll als oberster Richter selbst prüfen und entscheiden.

Nr.45 - Der König soll zornlos sein, da sich ihm niemand widersetzt; niemand soll durch seine Herrschaft das Leben einbüßen.
Nr.46 - Wohlberatenheit.
Nr.47 - Selbstbeherrschung.
(Nr.48 - Verhalten im Exil?)
Nr.49 - Bautätigkeit des Königs ohne Frondienst.
Nr.51 - Nicht überheblich sein, sondern eingedenk dessen, daß er ein Mensch ist.
Nr.52 - Treue und erfahrene Ratgeber.
Nr.53 - Liebe und Achtung der Untertanen ist wichtigster Besitz des Königs.
Nr.55 - Der König stiftet, indem er der Gerechtigkeit folgt, in seinem Reiche Harmonie.
Nr.58 - Der König soll denjenigen vertrauen, die aus Treue bei ihm sind und nicht aus Furcht oder Eigennutz.
Nr.59 - Kontrolle der Beamten, damit diese nichts Übles tun.
Nr.60 - Arete.
Nr.61 - Hat der König seine Untertanen nicht schlecht behandelt, dann halten sie auch im Kriege zu ihm.[4]
Nr.62 - Technik der königlichen Unterredung.
Nr.64 - Beachtung der Gesetze zur Rettung der Untertanen.
Nr.65 - Gerechte Zivilbeamte und
Nr.66 - Militärbefehlshaber, die das Leben ihrer Leute höher schätzen als den Sieg.
Nr.67 - Bewundernswert der König, der sich nicht über andere Menschen erhebt.
Nr.68 - In der Freizeit Lektüre,
Nr.69 - Theatervorführungen
Nr.70 - und Gespräche mit Weisen.
Nr.71 - Erbmonarchie - ja oder nein? Guter Charakter und Erziehung, Menschenfreundlichkeit und Milde sind entscheidend.
Nr.72 - Die Untertanen in Frieden halten; schnell gerechte Entscheidungen treffen; das Schlechte hassen; die Rettung eines Menschenlebens über alles schätzen.

Zunächst verdeutlicht diese Übersicht noch einmal, daß der Wechsel der im Gastmahl angeschnittenen Themen, die zu einem Königsspiegel gehören, es unmöglich macht, den Gedankengang der Vorlage zu erkennen. Bis auf wenige zusammengehörige Antworten ist das Gastmahl ganz vom Verfasser komponiert. Das eigene Interesse des Ps.-Aristeas, die Anliegen, auf die es ihm besonders ankommt, sollen nun auf folgende Art ermittelt werden:

1.)Wiederholungen bestimmter Gedanken und Themen sind vom Verfasser gewollt; die mehrfach angeschnittenen Probleme liegen ihm also besonders am Herzen.

2.)Parallelen zu Themen und Gedanken des Gastmahles in anderen Teilen des Aristeasbriefes, in denen der Autor mit Sicherheit n i c h t von einer Schrift περὶ βασιλείας abhängig ist, lassen ebenfalls ein besonderes Interesse des Verfassers vermuten.

3.)Ein kurzer Rückblick auf andere Schriften περὶ βασιλείας oder deren Fragmente soll uns dessen versichern, daß die bei Ps.-Aristeas hervorgehobenen Themen nicht etwa gleichermaßen in anderen Schriften dieser Literaturgattung im Vordergrund stehen; anderenfalls könnte Ps.-Aristeas nämlich die Themen seiner Vorlage zwar neu geordnet, aber in der traditionellen Häufigkeit wiedergegeben haben.

Zu 1.) W a s betont Ps.-Aristeas im Gastmahl ?
Zunächst einmal die G e r e c h t i g k e i t des Königs und seiner Beamten und die Warnung vor Ungerechtigkeit. Die Worte δικαιοσύνη etc. sind statistisch die häufigsten unter den thematischen Begriffen im Gastmahl.[5] An einigen Stellen wird 'Gerechtigkeit für alle' gefordert:[6] hier könnte ein Hinweis auf die gefährdete rechtliche Stellung der jüdischen Volksgruppe in Ägypten enthalten sein. Nicht eindeutig ist, was der Verfasser sich unter Gerechtigkeit vorstellt; ein strenges Beachten der Gesetze wird es kaum sein: die Erwähnung der Gesetze in Nr.35 und 64 hat ihre Spitze in der 'Rettung der Menschen'. Ps.-Aristeas führt also ein Kriterium für die Beach-

tung und Einführung von Gesetzen an, das weit entfernt ist von aller 'Gesetzesstrenge'! Wohin der Begriff der Gerechtigkeit bei Ps.-Aristeas tendiert, mag am ehesten aus den Verbindungen vorgehen, in denen er sich findet: 'Indem man Freundschaft erwirbt, gerecht handeln',[7] 'der Gerechtigkeit folgend allen nützen';[8] ähnlich wird in Nr.72/§292 die Liebe zum Guten und die Rettung von Menschenleben mit der Gerechtigkeit gleichgesetzt, und Nr.4/§191 erscheint sie gemeinsam mit der Ablehnung von Überheblichkeit und Gewalt.

Damit ist auch gleich die Richtung angegeben, in der sich die anderen mehrfach auftauchanden Mahnungen und Forderungen des Ps.-Aristeas bewegen. Als nächstes wären F r e u n d l i c h k e i t und W o h l t a t e n gegen die Untertanen zu nennen. Wie Gott für das Menschengeschlecht sorgt und es mit Wohltaten überhäuft, so soll der König gegenüber den ihm untergebenen Völkern handeln und für sie sorgen;[9] dies schließt die Kontrolle der Beamten ein, damit diese nicht etwa ohne das Wissen des Königs schlecht an den Untertanen handeln.[10] Die Wohltaten gegen die Untertanen tragen auch für den König Früchte: sie bringen ihm deren Wohlwollen und Treue ein.[11] Zwischen Herrscher und Volk entsteht ein unzerreißbares Band der gegenseitigen Treue.[12] Treue und Liebe garantieren wieder dem König Sicherheit vor seinen Feinden und[13] im Kriege.[14] Aber es wäre ein falsches Bild, wenn die Freundlichkeit des Fürsten bei Ps.-Aristeas machiavellistische Züge annähme: Die Nutznießer dieser Eigenschaften des Königs sind hauptsächlich die Untertanen; wenn dennoch - in Anlehnung an traditionelle Züge -[15] auch die Vorteile des Herrschers erwähnt werden, so möchte man darin eher das Bemühen des Verfassers sehen, dem König die genannte Haltung auch für ihn selbst vorteilhaft erscheinen zu lassen. Daß die Sorge des Ps.-Aristeas vor allem den Regierten gilt, geht aus den anderen Themen hervor, die er wiederholt behandelt.

Da ist nun die M i l d e des Herrschers anzuführen; sie steht an erster Stelle im Königsspiegel: Gott ist sie zu eigen, und der König soll dessen Haltung nachahmen;[16] der Verfasser erläutert dann, was er darunter versteht: die Schuldigen sollen milder bestraft werden, als sie es verdienen. Ebenso gebraucht Gott als Maßstab für seine Strafen weder seine Machtfülle noch die Verfehlungen der Menschen, sondern Milde.[17] Nicht nur denjenigen, die sich nichts zu schulden kommen lassen, sondern gerade auch denen, die sich verfehlt haben, soll der König Milde entgegenbringen.[18] Das Leben der Menschen ist ohnedies schwer genug: wenn der König sich dies recht vor Augen hält, wird er sich zum Mitleid wenden.[19] Hierin soll der König seinen Ehrgeiz setzen, die anderen Menschen nicht so sehr an Ruhm und Macht als vielmehr an Milde und Menschenfreundlichkeit zu übertreffen.[20] Nr.17/§211 wird Gott bedürfnislos und milde genannt; vom König verlangt Ps.-Aristeas hier Selbstbeherrschung und den Verzicht darauf, etwas Unangemessenes und Ungeziemendes zu begehren: er soll nicht vieles zu erlangen suchen, sondern nur, was zum Herrschen notwendig ist. Wenn das ἐπιείκης in irgendeinem Zusammenhang zum Kontext steht, dann versteht Ps.-Aristeas unter Milde auch das Unterlassen von Übergriffen auf den Besitz der Untertanen.

Eine weitere wiederholte Mahnung warnt den König vor dem Einsatz seiner Macht. Im Kriege soll er nicht den Heereskräften vertrauen,[21] gewaltige Rüstung vermag auf die Dauer nichts auszurichten,[22] gegen die Missetäter soll er nicht unmäßig und im Vertrauen auf die eigene Macht vorgehen.[23] Infolge seiner überragenden Macht steht der König ständig in Gefahr, das Recht zu verletzen oder aufzuheben: davor warnt ihn Ps.-Aristeas auch mit dem Argument, daß ein ruhiges Gewissen Voraussetzung eines ungestörten Schlafes ist.[24]

Vornehmste Pflicht des Königs ist die R e t t u n g der Untertanen, und zwar scheint Ps.-Aristeas unter σωτηρία

tatsächlich die Rettung aus Todesgefahr (und Sklaverei) zu verstehen. Nr.64/§279 und 35/§240 ist als Zweck der Gesetze die Rettung der βίοι τῶν ἀνθρώπων genannt. Als Kriterium für einen guten Feldherren wird angeführt, er müsse es höher schätzen, die Männer zu retten als den Sieg zu erringen.[25] Der König vermag seine Untertanen beständig in Frieden zu halten, wenn auch er es hoch schätzt, das Leben eines Menschen zu retten.[26] Andererseits wäre es 'unnütz und schmerzlich', wenn er auf Grund seiner Herrschaft viele des Lebens beraubte: es widersetzt sich ihm ja auch niemand.[27]

Zu 2.) Finden sich diese schwerpunktartig behandelten Themen auch außerhalb des Gastmahles im Aristeasbrief? - Zwei Komplexe sind hier zu untersuchen: die Begleitumstände der Mission des 'Aristeas' nach Jerusalem einschließlich des Briefwechsels zwischen dem Ptolemäer und dem Hohenpriester sowie die Gesetzesauslegung des Eleazar.

a) Die **F r e i l a s s u n g d e r j ü d i s c h e n K r i e g s g e f a n g e n e n:**
Nach dem Proömium des Aristeasbriefes mit der Anrede an den Bruder des 'Aristeas', Philokrates, in den §§1-8 berichtet Ps.-Aristeas in den §§9-11 mit einer kurzen Unterredung zwischen Philadelphos und dem Bibliothekar Demetrios Phalereus, wie der König den Entschluß faßt, wegen der Übersetzung der Thora an den jüdischen Hohenpriester zu schreiben. Nun kommt der Verfasser auf ein Anliegen zu sprechen, daß er dem König angeblich persönlich vorgetragen hat: περὶ τῆς ἀπολυτρώσεως τῶν μετηγμένων ἐκ τῆς Ἰουδαίας ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ βασιλέως .[28] Unter Verwendung eines wahrscheinlich aus (Ps.-) Hekataios[29] stammenden Fragmentes erzählt der Verfasser, er habe sich beim König für die Freilassung der als Kriegsgefangene in Ägypten befindlichen 100 000 jüdischen Sklaven eingesetzt. Der Zeitpunkt für dieses Engagement erscheint günstig, da die Sklaven Anhänger jenes Gottes sind, um

dessen Gesetz in griechischer Sprache sich der König gerade bemühen will. Während der König überlegt, betet 'Aristeas' zu Gott, er möge den König zur Freilassung bewegen. In diesem Stück §§ 17f. zeigt sich, daß auch jene Gottesschlüsse, in denen Gott als derjenige genannt wird, der alles und speziell den Sinn des Königs lenkt und regiert, nicht bloß gedankenlose Anhängsel mit der Vokabel θεός sind, sondern sich ein jüdisches Konzept der Monarchie von Gottes Gnaden verbirgt: durch die Person des Königs, dem er gute Gedanken gibt, hält Gott den Staat in Harmonie.[30] Da 'Aristeas' um eine gute Sache bittet, lenkt Gott wirklich den Sinn des Königs auf die Befreiung der Juden. Und dies ganze Unternehmen heißt bei Ps.-Aristeas σωτηρία ἀνθρώπων,[31] d.h. der Verfasser des Aristeasbriefes exemplifiziert das von ihm selbst im Gastmahl geforderte Verhalten in dieser Passage an einer idealen Königsgestalt.

Philadelphos geht sogar noch über die Bitte hinaus: nicht nur die von seinem Vater kriegsgefangenen, sondern alle als Sklaven in Ägypten befindlichen Juden sollen zu Lasten der Staatskasse freigekauft werden, und Ps.-Aristeas kommentiert die Handlungsweise des Königs τοῦ θεοῦ κατισχύοντος αὐτὸν εἰς σωτηρίαν γενέσθαι πλήθεσιν ἱκανοῖς .[32] Da Ps.-Aristeas seine Fiktion - ebenso wie andere hellenistisch-jüdische Schriftsteller - mit 'Dokumenten' abzusichern versucht, gibt er hier den Wortlaut des Befehls wieder. Daran interessiert besonders die Begründung, die im Wortlaut des Befehls mit enthalten ist: der König ist nämlich der Meinung, daß die Versklavung der Bewohner Palästinas gegen den Willen seines Vaters geschah; die sonstige Beute hätte den Soldaten genügen müssen: διὸ παντελῶς ἀνεπιεικής ἐστι καὶ ἡ τῶν ἀνθρώπων καταδυναστεία . 'Da wir nun bekanntlich allen Menschen ihr Recht zuteil werden lassen, und besonders denen, die zu Unrecht unterdrückt werden,[33] und da wir in Bezug

auf alles den rechten Zustand zu erhalten suchen bezüglich Recht und Frömmigkeit gegen alle Menschen, haben wir angeordnet...' Und in dem Brief an den Hohenpriester Eleazar, im welchem Philadelphos um die Übersendung der Übersetzer bittet, bezeichnet er seine Einstellung als menschenfreundlich[34] und seine spezielle Handlungsweise in diesem Falle als frommes Dankopfer für den höchsten Gott, 'der uns das Reich in Frieden und größtem Ruhm in der gesamten Ökumene erhalten hat.'[35] Auch hier finden sich also - wie in den anderen hellenistisch-jüdischen Schriften - die Phrasen von Menschlichkeit, Recht, Frieden und Frömmigkeit, aber die Handlungen des hellenistischen Monarchen stimmen mit der Terminologie überein, der König i s t gerecht, milde und fromm, er i s t Retter seiner Untertanen. Und so sahen ihn diese auch: der Hohepriester Eleazar, der als Sprecher aller Juden auftritt, erkennt die Frömmigkeit des Philadelphos gegen den Judengott an,[36] ist dankbar für die Wohltaten des Königs gegen sein Volk[37] und betet mit den Jerusalemer Juden dafür, 'daß der alles beherrschende Gott dir das Reich in Frieden und Ehre bewahrt'.[38]

Der Zusammenhang mit den Schwerpunkten des Königsideals im Gastmahl ist evident: einem König, dem die σωτηρία der Untertanen über alles geht, der sie aus Unrecht und Unterdrückung erlöst, erfüllen die Untertanen gern einen Wunsch, selbst wenn er sie hart ankommt[39] (in diesem Fall die längere Abwesenheit von 72 vorzüglichen Männern).

b) Die allegorische G e s e t z e s a u s l e g u n g: Ps.-Aristeas widmet einen verhältnismäßig großen Raum seines Werkes (§§ 129-171) der Wiedergabe einer Erklärung der jüdischen Gesetze durch den Hohenpriester Eleazar. Diese Erklärung behandelt aber nur einen Teil jener Bestimmungen, die die Juden in der antiken Welt zu bestaunten Außenseitern machten. Er erklärt die

Speisegesetze und die Gesetze über reine und unreine Tiere; der Verfasser geht nicht ein auf Sabbat und Beschneidung. Man wird diese Auswahl nicht damit erklären können, daß letztere Bestimmungen als die wichtigeren in der jüdischen Umgebung des Ps.-Aristeas unangefochten wären, während es eine gewisse Laxheit in der Beachtung der Speisegesetze zu bekämpfen galt, wie Tcherikover annimmt.[40] Bietet sich aber kein Auswahlkriterium in den behandelten Geboten selbst, so stellt vielleicht die dem Ps.-Aristeas bekannte Deutung der behandelten Gebote den Grund dar, gerade diese in den Aristeasbrief aufzunehmen. Als Prinzipien der mosaischen Gesetzgebung werden Frömmigkeit und Gerechtigkeit genannt.[41] An die Spitze der Auskünfte über die jüdische Religion stellt Ps.-Aristeas ein Plädoyer für den Monotheismus, mit dem er beim gebildeten griechischen Leser sicher offene Türen einrannte, verbunden mit einer euhemeristischen Erklärung des griechischen Polytheismus und einer scharfen Polemik gegen die ägyptische Religion. Dann kommt Ps.-Aristeas auf die Speisegesetze zu sprechen: sie sind nicht etwa der Mäuse und Wiesel wegen gegeben, sondern wegen der Gerechtigkeit ist alles angeordnet worden.[42] Die erlaubten Vögel seien nämlich zahm und rein (πάντα ἥμερα καθέστηκε καὶ διαφέρει καθαριότητι) und nähmen nur pflanzliche Nahrung zu sich; die verbotenen Vögel aber seien wild und fleischfressend, sie unterdrückten durch ihre Kraft die übrigen und ernährten sich unrechtmässig von den zahmen (..., ἄγρια τε καὶ σαρκοφάγα καὶ καταδυναστεύοντα τῇ περὶ ἑαυτὰ δυνάμει τὰ λοιπά, καὶ τὴν τροφὴν ἔχοντα δαπάνησιν τῶν προειρημένων ἡμέρων μετὰ ἀδικίας).[43] 'Indem er sie unrein nannte, setzte er (sc. der Gesetzgeber) durch diese ein Zeichen für jene, denen die Gesetzgebung auferlegt ist, daß man in der Seele Gerechtigkeit walten und niemanden im Vertrauen auf die eigene Kraft unterdrücken und auch nichts wegnehmen darf, sondern das Leben aus

dem Rechten steuern muß, wie die vorher genannten zahmen Vögel die auf der Erde wachsenden Hülsenfrüchte verzehren und nicht zur Vernichtung verwandter Lebewesen Gewalt anwenden. Durch derartige Tiere gab also der Gesetzgeber den Einsichtigen zu verstehen, sie sollten gerecht sein, nichts mit Gewalt vollenden und nicht andere im Vertrauen auf die eigene Kraft unterdrücken.[44] - Gerechtigkeit und Frömmigkeit raten auch die Bestimmungen über Paarhufigkeit und Wiederkäuen der reinen Tiere. Auch der Macht des Wortes soll man sich nicht in ungerechter Weise bedienen (§162 κελεύει... μήτε τῇ τοῦ λόγου δυναστείᾳ συγχρωμένους ἐπὶ τὴν ἀδικίαν τρέπεσθαι); die Unreinheit des Wiesels ist dagegen ein Zeichen für die Unreinheit der Anzeiger (ἐμφανίσταί): wie dieses durch die Ohren empfängt und durch das Maul gebiert, so geben jene Gehörtes weiter durch Reden und stürzen andere Menschen ins Unglück.[45] Schließlich faßt Ps.-Aristeas die Deutung der behandelten Gebote zusammen: περὶ βρωτῶν οὖν καὶ τῶν ἀκαθάρτων ἑρπετῶν καὶ κνωδάλων ὁ πᾶς λόγος ἀνατείνει πρὸς δικαιοσύνην καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων συναναστροφὴν δικαίαν (§169).

Die oben geäußerte Vermutung, daß die raison d'être dieses Abschnittes in dem Inhalt der Deutung liegt, hat sich bestätigt. Gerechtigkeit gegen alle Menschen, Frömmigkeit, Warnung vor Machtmißbrauch und dem Mißbrauch der Rede fordern eigentlich die dem Heiden so befremdlichen Gebote über Reinheit und Unreinheit von Speisen und Tieren. Ja, ein des Ethos der jüdischen Religion unkundiger Grieche muß dieser Erklärung entnehmen, daß die erwähnten Tugenden den Kern des mosaischen Glaubens bilden. Die gleichen Tugenden sind aber auch die Kernpunkte des Königsideals im Gastmahl, d.h. aktualisiert: Die Forderungen, die Ps.-Aristeas an den zu seiner Zeit regierenden Ptolemäer richtet, werden sowohl im Namen der jüdischen Religion als auch in

dem des griechischen Herrscherideals vorgetragen. Damit löst der Autor eine doppelte Aufgabe: Er hält einem Monarchen, dessen Handlungen den ägyptischen Juden offensichtlich zu klagen Anlaß gaben (wir wollen unten noch versuchsweise die politische Situation bestimmen) das eigene Ideal entgegen, empfiehlt aber gleichzeitig die Juden, die ihrer religiösen Bräuche wegen als gesellschaftliche Außenseiter und Staatsfeinde verdächtigt wurden, gerade um der Religion willen als ideale Staatsbürger und Untertanen.

Zu 3.) Dies Ergebnis soll nun noch einmal durch eine Rückbesinnung auf die Schwerpunktverteilung in anderen Schriften περὶ βασιλείας gesichert werden. Diese Rückschau kann nicht das gesamte Material, das uns an Schriften und Fragmenten περὶ βασιλείας vorliegt, prüfen, denn selbst wenn die Rückschau alles uns erhaltene Material einbeziehen würde, wäre das Ergebnis nicht 'mathematisch' exakt: Auch die Schwerpunktverteilung in den erhaltenen Überresten dieser Literaturgattung kann ja zufällig sein und u.U. von einem uns nicht bekannten, vielleicht noch aufzufindenden Normaltyp einer solchen Schrift abweichen. Daher werden für diese Rückbesinnung nur zwei Quellen herangezogen, die auch schon Zuntz seiner Untersuchung des Gastmahles zugrunde gelegt hatte. Zum einen wollen wir noch einmal kurz die Hauptthemen des Gastmahles in der Isokrates-Rede an Nikokles suchen. Isokrates steht an der Schwelle des Hellenismus; seine Rede bietet die größte Gewähr, die traditionellen Merkmale der Königsspiegel ohne die besonderen Tendenzen der einen oder anderen philosophischen Schule zu enthalten. Zum anderen wollen wir noch einmal in jene Fragmente περὶ βασιλείας schauen, die platonisch-pythagoreischer Herkunft sind. Da, wie oben gezeigt wurde,[46] Ps.-Aristeas wahrscheinlich eine dieser Richtung angehörende oder zumindest von ihr beeinflußte Schrift περὶ βασιλείας seinem Gastmahl zugrunde legte, lassen sich Abweichungen in der Themen-

verteilung hier mit besonderer Beweiskraft als spezielle Interessen des Ps.-Aristeas ausmachen. Allerdings kann auch das Ergebnis dieser Untersuchung nicht völlig exakt sein; dazu sind die Reste von Schriften περὶ βασιλείας pseudopythagoreischer Provenienz zu gering.

a) Isokrates ad Nicoclem

Schon das Grundmotiv der Isokrates-Rede, wie der Redner es selbst darstellt, führt in eine andere Richtung als der Aristeasbrief sie einschlägt. Isokrates beschreibt als die Aufgabe des Herrschers II 9 οἶμαι δὴ πάντας ἂν ὁμολογῆσαι προσῆκειν αὐτοῖς (sc. τοῖς βασιλεύουσιν) πόλιν δυστυχοῦσαν παῦσαι καὶ καλῶς πράττουσαν διαφυλάξαι καὶ μεγάλην ἐκ μικρᾶς ποιῆσαι. D.h. Isokrates sieht den Herrscher vor allem in seinem Verhältnis zum Staat, für den er zu sorgen hat, während Ps.-Aristeas den Herrscher im Verhältnis zu seinen Untertanen sieht. Nikokles soll für die Polis sorgen, ihr Mißgeschick beenden, ihren Wohlstand bewahren und sie - was bei Ps.-Aristeas nur sehr vorsichtig an einer Stelle behandelt wird[47] - vergrößern, d.h. ihre außenpolitische Stellung verbessern. Zweck der gesamten Unterweisung des Isokrates ist nicht, daß der junge Fürst in seinem Tun und Lassen einem Ideal entspricht, sondern ganz pragmatisch, daß seine Regierung möglichst lange Bestand hat.[48] Natürlich wird Nikokles auch aufgefordert, das Wohlwollen seiner Bürger zu gewinnen,[49] ihre wirtschaftliche Lage zu verbessern[50] und denen, die nichts Unrechtes getan haben, die ständige Furcht, die nach Aristoteles Zeichne der Tyrannis ist,[51] zu nehmen.[52] Der Zweck dieser Handlungen liegt aber nicht in dem Wohlergehen der Bürger, sondern in den Rückwirkungen dieser Handlungen auf Bestand und Wohlergehen des Staates und damit des Fürsten. Indem er den Ratschlägen des Isokrates folgt, wird er selbst Sicherheit gewinnen, wird seine Wirtschaft florieren, werden sich die Bürger auch ihm ge-

genüber aufrichtig und freundlich zeigen. An einer Stelle wird dem Fürsten geraten, nicht zu harte Strafen auszusprechen.[53] Die Betonung liegt aber auf dem 'allzusehr' (σφόδρα). Der König soll φιλάνθρωπος sein und φιλόπολις , er soll Liebe zu den Menschen und Liebe zum Staat in seinem Charakter vereinen; Jaeger sagt: "Er soll sozusagen Kreon und Antigone zugleich sein."[54] Isokrates sieht also das Problem der Überbrückung dieser im Griechischen Denken traditionellen Gegensätze und findet die Lösung in der rechten Mitte zwischen den Extremen: Der König soll δεινός und πρᾶος sein,[55] ἀστεῖος und σεμνός ;[56] das Volk soll nicht unterdrückt werden, es soll aber auch nicht über die Stränge schlagen können.[57] Bei Ps.-Aristeas treten diese Gegensätze, die zu vereinen Isokrates als die höchste Aufgabe des Herrschers sieht, nicht als solche auf; ein gesondertes Interesse des Staates neben dem der Untertanen sieht der Aristeasbrief nicht: In der σωτηρία der Untertanen, in den Wohltaten ihnen gegenüber, in der Sorge um ihre Rettung und um die Erhaltung ihres Lebens erschöpft sich für ihn die Aufgabe des Herrschers.

b) Pseudopythagorica

Die gleiche Ausgewogenheit im Herrscherideal, die wir bei Isokrates fanden, zeigt sich auch in den Pseudopythagorica. Während bei Ps.-Aristeas die Milde (ἐπιείκεια) beherrschende, vorrangige Tugend des Königs ist, taucht sie bei 'Diotogenes' zwar ebenfalls auf, ist aber dort fest eingeordnet in ein System von Tugenden. Haupteigenschaften des Königs sind σεμνότης, δεινότης und χρηστότης ; Unterbegriff der χρηστότης ist die δικαιοσύνη , und als deren Begleiterinnen erscheinen erst εὐγνωμοσύνη und ἐπιείκεια . Die δεινότης erweist sich in der Bestrafung von Übeltätern, - von Schonung, wie sie wiederholt von Ps.-Aristeas gefordert wird, ist nicht die Rede,[58] desgleichen nicht

von Aufschub, von bloß psychologischem Einsatz der Macht wie bei Arist Nr.6/§194. - Bei 'Ekphantos' liegt die Betonung auf den Begriffen φιλία, κοινωνία und εὔνοια , die ein Verhältnis zwischen Herrscher und Untertanen gleich dem zwischen Vater und Sohn bewirken sollen.[59] Eine besondere Betonung der Milde, der Schonung kann nicht festgestellt werden; die Vokabeln ἐπιείκεια und πραΰτης fehlen in den Ekphantos-Fragmenten. Das Sthenidas-Fragment ist zu kurz, um eine Gewichtung der Herrschertugenden erkennen zu lassen; dem Könige werden die Attribute μεγαλόφρων, ἄμερος und ὀλιγοδεής zugewiesen.[60] Im ganzen kann man sagen, daß die pseudopythagoreischen Fragmente zwar dem Königtum einen neuen, philosophischen oder besser theologischen Rang zuerkennen, daß sie dabei aber auch nicht über die traditionellen Züge der Herrscherpersönlichkeit, wie sie schon im 4.Jh.a. bekannt sind, hinausgehen; sie verwenden das alte Material und versehen es mit einer theologischen Spitze, ohne daß man eine Konzentration auf irgendein schon vorliegendes Merkmal des Königsbildes feststellen könnte. Wie wir unten noch sehen werden,[61] benutzt Ps.-Aristeas die theologische Komponente der Pseudopythagorica nicht, um sich mit den Anforderungen des hellenistischen Königsideals auseinanderzusetzen, sondern dem Problem einer kultischen Verehrung des Herrschers zu begegnen. Die neue Gewichtung traditioneller Züge im Aristeasbrief ist dagegen nicht durch eine Haltung des ägyptischen Königs hervorgerufen, die das religiöse Gefühl seiner jüdischen Untertanen verletzte, sondern durch solche Handlungen, die ihr politisches Wohlergehen betrafen.

Haben wir also auf diese Weise das eigene Interesse des Ps.-Aristeas, seine wichtigsten Anliegen in der Konzentration auf einige Themen des Gastmahles herausgearbeitet und durch einen Vergleich mit anderen Schriften der gleichen Literatur

gattung gesichert, so erscheint es möglich, Rückschlüsse auf die Situation zu ziehen, in der sich Ps.-Aristeas und mit ihm die alexandrinische Judenheit befand.

Das gesamte G a s t m a h l ist eine heftige W e r b u n g um das W o h l w o l l e n des Fürsten, ein wohlwollen, dessen folglich die Juden zu dieser Zeit entrieten. Immer wieder wird die Bitte um Gerechtigkeit ausgesprochen: dem darf man entnehmen, daß entweder der st atsrechtliche Status der Judenheit Alexandrias oder zumindest einiger ihrer Teile in Frage gestellt war. Da bekanntlich die staatsrechtliche Position einer eroberten Stadt jeweils von dem Eroberer neu bestimmt wurde(er konnte z.B. alle Bewohner in die Sklaverei verkaufen und die Stadt dem Erdboden gleich machen lassen; er konnte sie aber ebenso in ihre alten Rechte einsetzen oder neue Rechte verleihen),[62] liegt es nahe anzunehmen, daß auch die Stellung der Juden Alexandrias durch einen Thronwechsel oder durch eine Eroberung der Stadt neu geordnet werden sollte. Die Juden scheinen sich von einer solchen Neuordnung nicht viel Gutes versprochen zu haben. Da die Bitte um Gerechtigkeit wiederholt mit der um Milde verbunden ist, und der König aufgefordert wird, milder zu str fen, als es die Vergehen eigentlich erfordern, scheinen die Juden sich irgendwelcher Delikte schuldig zu fühlen. Hierbei ist natürlich nicht an kriminelle Vergehen einzelner zu denken, sondern eher daran, daß die Juden in der Vergangenheit demjenigen, der neuerdings über Alexandria und Ägypten und damit auch über sie herrscht, feindlich gegenüberstanden, und nun auf seine Milde angewiesen sind. Daß der neue König ganz Herr der Situation ist, wird gesagt, und ebenso, daß die Juden nicht an Widerstand denken.[63] Offensichtlich hat der König auch nach seinem Sieg seine überragende Macht zum Nachteil der Juden gebraucht; sie fühlen sich unterdrückt und vergewaltigt. Der König streckt zudem noch seine Hand nach ihrem - privaten oder gemeinschaftlichen - Besitz aus.[64] Ja, sogar das Leben der Juden (oder ihr Leben als freie Bürger) ist bedroht. Alles in allem

scheint also die Situation des Aristeasbriefes nicht grundsätzlich verschieden von der der oben behandelten hellenistisch-jüdischen Schriften zu sein; dennoch ist die Reaktion des Ps.-Aristeas auf diese Haltung der heidnischen Regierung völlig anders als in diesen Schriften. Während jene die Juden zum Widerstand gegen den Herrscher aufrufen - u.a. dadurch, daß sie die Terminologie des hellenistischen Königs ideals mit den grausamen Taten der Herrscher konfrontieren - hält Ps.-Aristeas jenem Herrscher, unter dem die Juden gerade zu leiden hatten, die gleiche Terminologie wie einen Spiegel vor Augen. Der König, der sich dieser Terminologie im öffentlichen Leben bedient, wird auf jene Züge verwiesen, die zu seinen konkreten Handlungen in krassem Widerspruch stehen. Das Gegenbild seines großen Vorfahren Ptolemaios II. Philadelphos, unter dessen Regierung sich das Reich außen wie innen in einem glänzenden Zustand befand,[65] soll den zeitgenössischenPtolemäer darauf hinweisen, w e l c h e n Tugenden Philadelphos sein hohes Ansehen verdankt: nämlich jenen, die sein Verhältnis zu den Untertanen zu beiderseitigem Wohlgefallen gestalteten, so daß das Reich sich Harmonie, Wohlstand und Stärke erfreute.

Ähnlich wie Ps.-Aristeas hat schon Isokrates das Königsideal verwandt. Während der Vater des Nikokles, Euagoras, dessen Andenken Isokrates die erste seiner kyprischen Reden gewidmet hat, den Anforderungen des isokrateischen Herrscherideals entsprochen zu haben scheint, sind die Nachrichten über den Charakter des jungen Nikokles anderer Art.[66] Es besteht Grund zu der Annahme, daß Nikokles keineswegs dem Ideal des Isokrates entsprach, daß vielmehr Isokrates in seinen kyprischen Reden und unter Hinweis auf das Vorbild seines Vaters Nikokles erst zu einem aufgeklärten und humanen Monarchen erziehen wollte.[67]

Der Versuch des Ps.-Aristeas, den Herrscher sozusagen beim Wort zu nehmen, scheint übrigens in einer Gestalt des 2.Makkabäerbuches vorgeprägt zu sein. Wir haben oben bemerkt, daß 2.Makk 4 der Hohepriester Onias die Königs-

terminologie ebenso ernst nimmt, wie Ps.-Aristeas dies tut. Der Epitomator von 2.Makk läßt Onias scheitern: das friedliche Leben unter heidnischen Herrschern und unter Anerkennung von deren Regierungsprinzipien hat sich, wie auch die Geschichte des alexandrinischen Judentums unter spät-ptolemäischer und römischer Herrschaft beweist, als unmöglich erwiesen.

Läßt sich nun wirklich der gesamte Aristeasbrief dem hier aufgezeigten politischen Zweck unterordnen? Unser Versuch ist vom Gastmahl der 7 Tage ausgegangen; der politische Zweck dieses Königsspiegels dürfte einleuchten. Wie verhält es sich aber mit den anderen Teilen des Werkes? Auf zwei Passagen sind wir schon eingegangen: die eine berichtet von der Freilassung von 100 000 jüdischen Kriegsgefangenen in Ägypten, die offensichtlich als Paradigma für die Haltung eines Königs aufgefaßt werden soll, für den die σωτηρία der Untertanen (speziell der jüdischen) kein leeres Schlagwort, sondern selbstverständliche Pflicht seines Amtes ist. Die zweite ist die Gesetzesauslegung des Hohenpriesters Eleazar; hier ist gezeigt worden, daß die Auslegung die gleichen Tugenden, die das hellenistische Königsideal vom Herrscher erfordert, auch wesentliche Forderungen der jüdischen Religion darstellen. Übrig bleibt als durchgehendes Motto des Briefes die LXX-Legende, dazu noch die längeren Partien der Beschreibung der Weihegeschenke des Philadelphos an den Jerusalemer Tempel sowie die Beschreibung Palästinas und Jerusalems durch den ptolemäischen Gesandten 'Aristeas'.

Die LXX-Legende bildet den Rahmen des ganzen Werkes. Muß man nun soweit gehen, daß man die LXX-Legende als b l o ß e n Rahmen aufzufassen hat, d.h. lediglich als formalen Aufhänger für die politischen Aussagen des Ps.-Aristeas, als "allbekannten und wirkungsvollen historischen Grund", wie Bickermann schreibt?[68] Hat also die Erzählung von der Übersetzung des hebräischen Pentateuchs ins Griechische überhaupt keinen aktuellen Bezug? Wenn aber doch, wie verhält sich dieser aktuelle Anlaß zu dem oben erkannten Zweck des Gast-

mahles und der übrigen Teile des Briefes? - Wirmhatten oben festgestellt,[69] daß Tcherikover in dem Versuch einer Situationsbestimmung des Aristeasbriefes es verabsäumt hatte, in die Analyse der Situation das Verhältnis der alexandrinischen Juden zu den leontopolitanischen einzubeziehen. Tcherikoger wie auch Tracy sehen die innerjüdische Auseinandersetzung allein zwischen den ägyptischen, griechenfreundlichen Juden und palästinensischen, griechenfeindlichen und deren ägyptischem Anhang. Nun ist aber bekannt, daß seit ungefähr 160 a. in Leontopolis im ägyptischen Gau von Heliopolis ein jüdischer Tempel bestand, der erst 73 p. geschlossen wurde. Der Tempel war eine Gründung Onias' IV., des Sohnes des Hohenpriesters Onias' III. Ptolemaios VI. Philometor förderte diese Gründung, um die ägyptischen Juden unabhängig von dem Zentralheiligtum in Jerusalem zu machen, da dieses sich im seleukidischen Machtbereich befand.[70]

Nun wird freilich der Erfolg dieser Maßnahme Philometors angezweifelt. Sieht man von der heute nicht mehr vertretenen These Büchlers ab, der Tempel von Leontopolis sei gar nicht jüdisch, sondern samaritanisch gewesen (und der Aristeasbrief wende sich gegen die Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs von Leontopolis),[71] so wird allgemein angenommen, der Tempel des Onias sei zwar jüdisch, aber von geringer Bedeutung gewesen.[72] Demgegenüber hat u.E. U. K a h r s t e d t[73] den Erweis erbracht, daß die dem Onias-Tempel zuneigenden Juden das Gros dieser Volksgruppe in Ägypten ausgemacht hat, und daß die Nachrichten von ihrer großen militärischen Macht zu Zeiten des Philometor, Kleopatra III. und Caesars bei Strabo und Josephus , der dazu noch jerusalemitisch gesonnen war, bestimmt nicht Übertreibungen darstellen. "Sicher werden nicht alle ägyptischen Juden leontopolitisch gerichtet gewesen sein - sonst brauchte Strabon die Juden des Onias nicht eigens herauszuheben, und wir haben jerusalemitische Schriften aus Ägypten: Weisheit Salomonis, III.Makkabäerbuch, Aristeas - aber die grosse Masse der ägyptischen Juden war es nach der Situation um 100 und i.J. 47 notwendig; das Gegenteil wäre ja auch

seltsam gewesen, wenn die Sonne der königlichen Gunst 120 Jahre lang auf dem Hause des Onias und dem Tempel von Leontopolis ruhte und die Führer der "Sekte" zugleich am Hofe mächtig waren."[74]

Was darf man nun von einem vollständig erhaltenen Schriftstück aus der jüdischen Diaspora in Ägypten halten, das diesen Tempel mit keinem Wort erwähnt, vielmehr eine mit Jerusalem eng verbundene Übersetzung der Thora, gefertigt durch 72 Palästinenser nach einem Jerusalemer Text, preist, und in der sich eine begeisterte Schilderung Judäas, Jerusalems und seines Tempels findet? Das völlige Verschweigen des leontopolitanischen Kultes läßt nur zwei Schlüsse zu: entweder der Brief ist, wie noch Schürer annahm, etwa um 200 a. geschrieben, oder aber er enthält eine deutliche Tendenz gegen den leontopolitanischen Kultus, seinen Tempel und sein Priestertum, sowie gegen jene ägyptischen Juden, die sich für Leontopolis entschieden hatten. Da eine Datierung um 200 a. nicht mehr zu halten ist (hier wiegen vor allem die sprachlichen Gründe, die Bickermann ZNW 29, 1930, für eine Datierung zwischen 145 und 100a. anführt), müssen wir annehmen, daß Ps.-Aristeas sich mit dem Judentum von Leontopolis auseinandersetzt. Diese Vermutung äußert schon von Momigliano[75] und neuerdings von Jellicoe[76] vorgetragen worden. Beide Ansätze basierten aber auf der Annahme, die Tendenz des gesamten Aristeasbriefes richte sich gegen die "rival version of the Torah", die in Leontopolis zweifelsohne benutzt worden ist. Nun haben wir jedoch in anderen Teilen des Aristeasbriefes einen anderen, politischen Zweck nachweisen können. Hat nun der Verfasser des Aristeasbriefes sozusagen zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen wollen: den hellenistischen Herrscher um Milde und Gerechtigkeit anflehen und neben bei die Thora-Übersetzung von Leontopolis diskreditieren? Dieser Schluß wäre wieder zu kurz: unsere Ausführungen oben dürften doch gezeigt haben, daß alle Versuche, einen Bezug des Aristeasbriefes auf Übersetzungsvarianten, auf Propagierung oder Ablehnung einer bestimmten griechischen Version

des AT nehmen, gescheitert sind. Unsere Vermutung ist daher auch anders formuliert: nicht das griechische AT von Leontopolis ist der Stein des Anstoßes für Ps.-Aristeas, sondern der leontopolitanische Kultus schlechthin! Diese Tendenz ergibt sich zwangsläufig aus dem dauernden Hinweis des Ps.-Aristeas auf die engen Bindungen der alexandrinischen Juden an Jerusalem: die heilige Schrift der alexandrinischen Juden ist nach einem Jerusalemer Text übersetzt; die Übersetzer kommen aus Judäa; der 'Hohepriester der Juden' (§11) sitzt in Jerusalem: daß es überhaupt noch einen anderen Hohenpriester gibt, wird verschwiegen; Jerusalem ist das Zentrum des Judentums, das dortige Heiligtum ist d e r Tempel: einen anderen jüdischen Tempel scheint es nicht zu geben. Für die Stellung der alexandrinischen Juden zu Leontopolis kann dies nur heißen: 'Wir Juden von Alexandria haben mit den Onias-Juden von Leontopolis nicht das Geringste gemein; wir erkennen weder die Kultstätte von Leontopolis noch deren Hohenpriester noch deren Text und griechische Übersetzung der Thora an!'

> Eine der beiden Tendenzen läßt sich also in jedem Teil des Aristeasbriefes nachweisen. Die bisher nicht behandelte Beschreibung der Weihegeschenke Ptolemaios' II. Philadelphos soll offensichtlich dem Erweis der Vortrefflichkeit des Jerusalemer Tempels dienen und gleichzeitig belegen, daß lange vor der Gründung des Tempels in Leontopolis sich ein Ptolemäer schon als Freund des jüdischen Volkes erwiesen hat.[77]

Besteht nun eine Möglichkeit, aus den beiden Tendenzen des Aristeasbriefes, der politischen und der pro-jerusalemisch - anti-leontopolitanischen, nähere Hinweise für die Situation des Aristeasbriefes zu entnehmen, so daß diese eventuell historisch zu fixieren wäre?

Bevor wir aber mit dem Versuch der historischen Verifikation beginnen, sei noch auf den hypothetischen Charakter unseres Unternehmens hingewiesen. Die Nachrichten über die Zeit, die

die für eine Datierung des Aristeasbriefes in Frage kommt, sind spärlich und dunkel, und die Argumente, die sich aus dem Brief selbst herleiten lassen, sind wenig präzis. Wenn wir hier dennoch das Wagnis einer Datierung des Aristeasbriefes anhand seiner Tendenzen eingehen, so geschieht dies mit allem Vorbehalt. - Gerade an Texten, die sich - wie die meisten jüdisch-hellenistischen Schriften - einer genauen Datierung dadurch zu entziehen suchen, daß sie einen anderen, weit zurück liegenden Zeitpunkt fingieren, hat sich in der Vergangenheit beinahe kriminalistisch zu nennender Scharfsinn der Philologen versucht, - allerdings nicht immer glücklich, wie die verschiedenen Ansätze auch des Aristeasbriefes beweisen. Am Anfang der eigenen Argumentation sei daher noch einmal auf die methodischen Unterschiede zu früheren Versuchen hingewiesen.

Die Mehrzahl der Gelehrten ging bei der Datierung des Aristeasbriefes davon aus, daß die am besten zu bestimmenden Einzelheiten der Schrift sich in jenem Teil finden, in dem der Gesandte des Philadelphos eine Schilderung Judäas, Jerusalems und des Tempels gibt. Man setzte also voraus, daß Ps.-Aristeas bei dem Bericht über die palästinensischen Zustände diejenigen seiner eigenen Zeit wiedergibt. Besonders regten die Schilderung der Einrichtung des Tempels, seines Priesterdienstes und der Burg von Jerusalem sowie die Bemerkung über die Häfen, über die Jerusalem Versorgt wurde, zu den Datierungen an. Hier ist vor allem Willrich zu nennen,[78] aber auch Wendland,[79] Schürer,[80] Février[81] und sogar Bickermann, dem jedoch andererseits auch neue Elemente in dieser Diskussion zu verdanken sind.[82] Es wirkt einigermaßen entmutigend, wenn man beobachtet, wie Schürer und Willrich vor allem auf Grund der Beschreibung von Tempel und Akra von Jerusalem im Aristeasbrief zu völlig entgegengesetzten Datierungen gelangen: Schürer will den Brief vor bzw. bald nach 200 a. ansetzen,[83] während Willrich zu einer Datierung um die Mitte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts gelangt.

Nicht besser steht es um die Argumente, die sich an die Nachricht Arist §115 anschließen, Jerusalem hätte auch λιμένας εὐκαίρους χορηγοῦντας, τόν τε κατὰ τὴν Ἀσκαλῶνα καὶ Ἰόππην καὶ Γάζαν, ὁμοίως δὲ καὶ Πτολεμαΐδα τὴν ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐκτισμένην . Die Notiz wurde auf die politischen Grenzen des Hasmonäerreiches bezogen, und jene Zeit, da die meisten der genannten Städte diesen Fürsten untertan waren, als die Abfassungszeit des Aristeasbriefes angesehen.[84] Hier hat schon Schürer richtig festgestellt: "Da es aber eine Thatsache ist, dass Askalon und Ptolemais niemals zum jüdischen Lande gehört haben, so ist nur zweierlei möglich; entweder der Verf. hat gar nicht sagen wollen, dass jene Häfen p o l i t i s c h den Juden gehörten (sondern nur, dass das Land sich vortrefflich zum Handel eigne, weil es über jene Häfen die überseeischen Waaren reichlich erhalte), oder er hat den Juden einen Besitz zugeschrieben, den sie n i e m a l s gehabt haben. Im einen wie im anderen Falle bietet die Stelle nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit."[85] Trotz dieser Feststellung Schürers finden sich noch weit später Datierungen des Aristeasbriefes, die auf dieser Aufzählung der Häfen Jerusalems basieren.

Nun sind gegen die Datierungen auf der Basis der oben genannten Anhalte bereits Einwände erhoben worden. So hat z.B. Vincent[86] bewiesen, daß Ps.-Aristeas' Schilderung Jerusalems nicht von persönlicher Anschauung geprägt ist, sondern es sich hier um ein'Palaestina Biblica' handelt: Tempel, Priesterdienst und heilige Stadt sind getreu den biblischen Notizen, vor allem bei Hesekiel, angelegt.[87]

Stammen die Einwände Schürers und Vincents aus den Jahren 1898 und 1908, so verging doch geraume Zeit, bis in der Forschung neue Kriterien für die Datierung des Aristeasbriefes herangezogen wurden. Hier ist vor allem der Aufsatz von E. B i c k e r m a n n "Zur Datierung des Pseudo-Aristeas"[88] zu nennen, der anhand sprachlicher Untersuchungen einen Zeitraum von 45 Jahren angeben konnte, in welchen der Brief

entstanden sein muß. Bickermann untersuchte das Vokabular - vor allem in den fingierten Dokumenten - und die Titel der ptolemäischen Hofbeamten, und gelangte zu dem Ergebnis, der Brief müsse zwischen 145 und 100 a. geschrieben sein.[89] Zwar schmälert Bickermann selbst wieder den Wert seiner Untersuchung dadurch, daß er bei seiner Datierung auf die oben erwähnten 'Häfen Jerusalems' rekurriert und den Zeitraum auf die Jahre zwischen 145 und 127 a. eingrenzt. (Ähnlich hatte Vincent trotz seiner Kritik am traditionellen Kriterium der Einrichtung des Temples seine eigene Datierung mit eben dieser begründet!)[90] - Sieht man davon ab, so bleibt doch ein knappes halbes Jahrhundert als mögliche Entstehungszeit des Aristeasbriefes übrig; allerdings wird man die Datierung Bickermanns nicht so absolut verstehen dürfen, wie er selbst es tut, und die angegebenen Jahreszahlen als Annäherungswerte verstehen müssen.

Die Voraussetzung für Bickermanns Versuch ist die Einsicht, daß Ps.-Aristeas kaum die Zustände in Palästina schildert - wir haben ja keinen sicheren Anhalt dafür, daß Ps.-Aristeas je in Palästina war - , sondern vielmehr die ägyptischen und besonders die alexandrinischen Zustände in seinem Werk ihren Niederschlag finden müßten, - und sei es wenigstens im Vokabular. Daß diese Voraussetzung eine viel größere Berechtigung als die Willrichs und der anderen oben genannten Forscher hat, leuchtet ein. Nun ist aber die Suche nach Hinweisen auf Zeitgenössisch-Ägyptisches im Aristeasbrief dadurch erschwert, daß der Verfasser die Zeit des Philadelphos zu fingieren versucht. Was daher von dem von Bickermann untersuchten Vokabular abgesehen an solchen Hinweisen im Aristeasbrief übrig bleibt, ist sehr wenig: fast nur die versehentlichen Äußerungen, in denen sich der Verfasser von der Zeit und der staatlichen Ordnung der ersten Ptolemäer getrennt weiß,[91] und die ihn in die Zeit der späten Ptolemäer, aber vor dem Erlöschen der Dynastie einordnen. Dahin hatte aber die sprachliche Untersuchung Bickermanns auch schon geführt.

Hier setzt nun der eigene Versuch an, die Abfassungszeit anhand der Tendenzen des Briefes zu bestimmen. Zum einen hatten wir oben festgestellt, daß die Bitte um Gnade und Milde an den König einen Wechsel in der Herrschaft, sei es durch einen normalen Thronwechsel oder durch eine Eroberung Alexandrias, voraussetzt, Die zweite Tendenz bestand in der Distanzierung des Ps.-Aristeas für (eine Gruppe der oder) die alexandrinischen Juden von jenen Volksgenossen, die sich zu dem leontppolitanischen Heiligtum bekannten: die jüdische Gemeinde zu Alexandria wird als mit Jerusalem engstens verbunden geschildert. Der Bickermannsche Zeitraum deckt sich ziemlich genau mit der Regierungszeit Ptolemaios' VIII. Euergetes II., des sogenannten Physkon, und der seinem Tode nachfolgenden Wirren. Über das Datum von 145 a. zurückzugehen, verbietet sich, da alle Quellen übereinstimmend Ptolemaios VI. Philometor und seine Frau Kleopatra II. als judenfreundlich schildern; wurde doch auch von diesen Herrschern die Erlaubnis zum Bau des Tempels in Leontopolis gegeben. So beschränkt sich die Untersuchung auf die Zeit nach 145 a. -Unsere Darstellung stützt sich im folgenden auf die Untersuchung von Walter O t t o und Hermann B e n g t s o n, "Zur Geschichte des Niederganges des Ptolemäerreiches",[92] sowie auf das sich mit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in dieser Zeit beschäftigende Kapitel des Werkes von Michael R o s t o v t z e f f.[93]

Die Witwe des Philometor, Kleopatra II., versuchte sich dem Herrschaftsantritt Euergetes II. zu widersetzen. "Bei diesem Vorhaben scheint Kleopatra außer bei den Juden Ägyptens auch in den vornehmen makedonischen und griechischen Kreisen, bei den Offizieren und Beamten, sowie wohl bei der griechischen Intelligenz einen Rückhalt gefunden zu haben."[94] Dennoch gelang Physkon ohne kriegerische Auseinandersetzung der Herrschaftsantritt; im Jahre 144 sah er sich aber "durch die Umstände und vielleicht auch durch den Druck Roms ... gezwungen, Kleopatra II. zu heiraten und mit ihr die Herrschaft zu teilen, einer ehrgeizigen und skrupellosen Frau,

die trotzdem in Alexandria sehr populär war und ihn ebenso haßte wie er sie. Als Gegengewicht heiratete Euergetes ihre Tochter Kleopatra III., die ebenso ehrgeizig und grausam war wie ihre Mutter."[95] Diese zweite Ehe wurde im Jahre 142 a. geschlossen. Schon 140 a. erfolgte die Invasion des Galaistes, des Führers des ptolemäischen Heeres in Syrien, wahrscheinlich zugunsten der zweiten Kleopatra. Diesen Aufstand konnte Euergetes jedoch schnell unterdrücken, doch schon 132/31 a. wurde er gezwungen, mit Kleopatra III. Alexandria zu verlassen und auf Zypern Zuflucht zu suchen. "Von Zypern aus führt Euergetes einen hartnäckigen Kampf gegen Kleopatra II., um Ägypten wiederzugewinnen. Das Land befand sich in einem chaotischen Zustand. Die Bevölkerung war in zwei Lager geteilt (ἀμιξία): Alexandria, wenigstens ein Teil der Griechen, die Juden und ein Teil des Heeres unterstützten Kleopatra II.; viele (wahrscheinlich die meisten) 'Einheimischen' unter Führung der Priester und der Rest des Heeres standen auf der Seite des Euergetes. Der Krieg war ... eine Verbindung zwischen Thronkampf und Revolution der 'Einheimischen' und nahm folglich chaotische Formen an. In diesem Durcheinander vertrat jedoch Euergetes seine Sache sehr geschickt. In wenigen Monaten bekam er fast das gesamte offene Land in seine Gewalt. Alexandria leistete Widerstand; er konnte die Stadt erst 127 vor Chr. nehmen, nachdem Kleopatra II. nach Syrien geflohen war (129/28 vor Chr.)."[96]

Nach der Einnahme Alexandrias ist Physkon offensichtlich mit äußerster Grausamkeit vorgegangen; er hat - wohl unter dem Vorwand, das Volk solle erneut dem König huldigen - dieses ins Gymnasium zusammengerufen und ist dort gegen die Versammelten militärisch vorgegangen.[97] Sodann versuchte er, die griechischen Vereine und Gymnasien ihrer finanziellen Grundlage zu berauben: "Vielleicht schon vor der Einnahme Alexandriens durch ihn, jedenfalls aber bald nach dieser, scheint nämlich durch königliche Dekrete die Zwangsveräusserung ihres Vermögens im Lande - vielleicht mit geringen

Ausnahmen - angeordnet worden zu sein. Ebenso ist man damals auch gegen andere alexandrinische korporative Vereinigungen, gegen σύνοδοι, πολιτεύματα vielleicht auch gerade gegen die αἱρέσεις die Verbände der früheren Epheben, gegen die θίασοι und dergl. vorgegangen."[98]

Kleopatra II. vermochte jedoch noch aus ihrem syrischen Exil, sei es mit Hilfe der Seleukiden, sei es mit der der Römer, ihre Rückkehr nach Alexandria im Jahre 124 a. durchzusetzen. Die Rückkehr der zweiten Kleopatra scheint aber noch nicht das Ende der Unruhen in Ägypten bedeutet zu haben. Rostovtzeff[99] führt Zeugnisse auf, die von Chaos und Rebellion im Ägypten der folgenden Jahre berichten. Die Ägypter, deren sich Euergetes II. zur Rückgewinnung des Thrones bedient hatte, haben ihren 'legitimen Aufstand' nicht 127 a. beendet, zumal sich an ihrem Elend durch den Herrschaftswechsel kaum etwas geändert haben dürfte. Da die Regenten Gefahr liefen, die Kontrolle über die Zustände auf dem Lande (Ägypten) zu verlieren, kam es im Jahre 118/17 a. zu einem Versöhnungsfest der drei Herrscher, anläßlich dessen eine Amnestie für alle bis zu einem bestimmten Zeitpunkt begangenen "Irrtümer, Verbrechen, Beschuldigungen, Verurteilungen und Gerichtsverfahren aller Art" ausgesprochen wurde, die sogenannten φιλάνθρωπα des zweiten Euergetes. Die ehemaligen Gegner sichern darin den Anhängern der jeweils anderen Partei Straffreiheit für im Laufe der Auseinandersetzungen begangene Taten zu. Rostovtzeff bespricht das Amnestiedekret recht genau;[100] leider fehlen in der erhaltenen Kopie der φιλάνθρωπα sowohl der historische Abschnitt als auch viele einzelne Punkte der Urkunde. Die jüdischen Bevölkerungsteile sind überhaupt nicht erwähnt, so daß wir den φιλάνθρωπα auch keine näheren Hinweise für unser Problem entnehmen können.

Im Jahre 116 a. stirbt Euergetes II.; die ältere Kleopatra dürfte seinen Tod nicht lange überlebt haben. In seinem Testament hatte er die Teilung des Reiches in Ägypten, Zypern und Kyrene verfügt;[101] Ägypten sollte von Kleopatra III.

und dem von ihr bestimmten Mitregenten beherrscht werden. Die übergangene Heeresversammlung, das πλῆθος von Alexandria, setzt aber zu nächst die Reichseinheit durch und zwingt der dritten Kleopatra den ihr verhaßten Sohn Ptolemaios IX. Soter II. als Mitregenten auf. Im Jahre 107 a. aber kann sie schon mit Unterstützung der Alexandriner Soter II. vertreiben und ihren Lieblingssohn Ptolemaios X. Alexander zum Mitregenten machen. Erst im Jahre 88 a. - Kleopatra III. war schon tot (wahrscheinlich von Alexander ermordet) und Alexander von den Alexandrinern aus der Stadt vertrieben - erringt Soter II. die Herrschaft zurück.
- In den letzten Jahren des 2. vorchristlichen Jahrhunderts ist es schwierig für den Forscher, Mutter und Tochter Kleopatra auseinanderzuhalten: die jüngere betrieb nach dem Tode ihrer Mutter eine beinahe vollkommene damnatio memoriae der zweiten Kleopatra, indem sie selbst deren Politik führte und sogar alle Titel der Mutter selbst annahm.[102] Auch die judenfreundliche Politik der zweiten Kleopatra führte die dritte jetzt weiter: jedenfalls kämpften auf ihrer Seite und gegen Soter II. die Juden Chelkias und Ananias als Befehlshaber.[103]

Betrachten wir den geschilderten Zeitraum, so kommt praktisch nur der Abschnitt zwischen der Einnahme Alexandrias 127 a. und der Versöhnung der Regenten 118/17 a. für die Abfassung des Aristeasbriefes in Frage.

Die Zeit nach dem Regierungsantritt Euergetes II., also kurz nach 145/44 a. ist auszuschließen, da zu dieser Zeit keine kriegerischen Auseinandersetzungen stattfanden, in denen sich die alexandrinischen Juden hätten bemüßigt fühlen können, sich von den leontopolitanischen zu distanzieren.

Nun findet sich aber bei Josephus contra Apionem II 50ff. eine Notiz, die gerade nach dem Tode Philometors ein militärisches Eintreten des 'Onias' für Kleopatra II. und gegen Euergetes behauptet: Ὁ γὰρ Φύσκων ἐπικληθεὶς Πτολεμαῖος, ἀποθανόντος αὐτῷ τοῦ ἀδελφοῦ Πτολεμαίου

τοῦ Φιλομήτορος, ἀπὸ Κυρήνης ἐξῆλθε Κλεοπάτραν ἐκβαλεῖν βουλόμενος τῆς βασιλείας[104] et filios regis, ut ipse regnum iniuste sibimet applicaret; propter haec ergo Onias aduersus eum bellum pro Cleopatra suscepit et fidem, quam habuit circa reges, nequaquam in necessitate deseruit. - Es folgt bei Josephus die Parallelüberlieferung zu der Elefantenhetze im 3.Makkabäerbuch: Physkon hätte vor einer Schlacht gegen 'Onias' sich aller Juden in der Stadt bemächtigt und sie den berauschten Elefanten vorgeworfen. Die Elefanten hätten sich aber gegen die Freunde des Königs gewandt und viele von ihnen getötet; als dann Traumerscheinungen den König warnten und sogar 'concubina sua carissima' für die Juden eintrat, habe Physkon von seinem Vorhaben abgelassen.

Diese Nachricht bei Josephus wird gegenüber der auf Philopator bezogenen Version für die ältere Fassung gehalten, da in ihr "Alles noch viel einfacher und psychologisch begreiflicher zugeht."[105] Nun bestehen aber zwischen der Schilderung bei Josephus und dem historischen Ablauf, wie er oben skizziert wurde, Spannungen, die ihrerseits wieder Anlaß gaben, auch die Nachricht bei Josephus in Zweifel zu ziehen. Hugo W i l l r i c h hat den Text bei Josephus mit dem historischen Ablauf der Ereignisse nach dem Tode des Philometor verglichen[106] und gelangt zu folgendem Ergebnis: " Wir sehen also, daß die Legende ... einzelne Motive aus der Zeit des Euergetes II. verwendet, aber doch in ihren Hauptzügen derselben nicht angehören kann, denn Onias hatte keine Gelegenheit, im Anfang jener Regierung,die Sache der Kinder des Philometor zu verfechten, die Ermordung des Prinzen kam ganz überraschend, und überhaupt hat es in jener Zeit keinen Krieg zwischen Kleopatra II. und ihrem Brudergemahl gegeben, Abgesehen davon ist eine Verfolgung der Juden unter Euergetes II. an und für sich unwahrscheinlich, gerade unter diesem Könige haben sie vielmehr in Ägypten eine besonders günstige Stellung gewonnen...

Das hängt zusammen mit der ganzen inneren Politik jenes Herrschers, der darauf ausging, das ihm feindlich gesinnte makedonische Element der Bevölkerung Alexandreias zu vernichten, und sich dabei auf die Ägypter und die ausländischen Söldner stützte."[107] Daraus folgert Willrich, daß die Ereignisse, die der Physkon-Legende bei Josephus zugrunde liegen, sich nicht auf die Regierungszeit Euergetes' II. beziehen könnten; er schlägt dagegen das Jahr 88 a. vor, in welchem Ptolemaios IX. Soter II. durch einen Aufstand der Alexandriner wieder an die Macht gelangte. Allerdings weiß Willrich nicht zu sagen, wie Josephus zur Verbindung der Ereignisse des Jahres 88 a. mit der Gestalt des zweiten Euergetes und der Situation nach dem Tode Philometors kommt. Zudem paßt die Nachricht in dem Josephus-Abschnitt auf die Situation von 88 a. ebensowenig wie auf die von 145 a.;[108] es ist nirgends belegt und auch kaum glaubhaft, daß nach dem Tode des Alexander auf der Überfahrt nach Zypern im gleichen Jahre die Juden unter Führung eines 'Onias' (den Willrich als den Enkel des Tempelgründers identifizieren will), Soter noch eine Schlacht lieferten. Die Tatsache, daß letzterer Ptolemäer gegen die ägyptischen Juden vorgegangen ist, reicht u.E. nicht aus als Basis für so weitreichende Spekulationen, und Willrich diskreditiert seine Vermutungen noch zusätzlich dadurch, daß er das hebräische Estherbuch als eine Fassung der Physkon-Legende im "persischen Mäntelchen", die erst nach 88 a. entstanden sei, betrachtet.[109]

Wir müssen daher fragen, ob Willrichs Argumentation gegen die Regierungszeit Euergetes' II. zu recht besteht. In der Tat ist zu vermerken, daß Willrich aus der mangelnden Übereinstimmung der Physkon-Legende bei Josephus mit den den Ereignissen um den Regierungsantritt des Physkon schließt, daß ihr überhaupt keine Geschehnisse aus dem Zeitraum zwischen 145 und 116 a. zugrunde liegen. Willrich läßt damit den offenen Kampf zwischen Kleopatra II.

und Physkon von 132/31 bis 124 a. außer acht; auch ist nicht daran zu zweifeln, daß die jüdisch-leontopolitanischen Truppen, die vielleicht durch Mitglieder der Familie des Onias geführt wurden, Zeit ihres Lebens treu an der Witwe Philometors hingen. Schließlich können die Argumente, die Willrich den allgemeinen Prinzipien der Politik des Physkon entnehmen will, nicht überzeugen: Zu dem vermeintlichen Wohlstand der Juden unter Physkons Regiment verweist Willrich auf Wilcken,[110] der eine Zunahme der jüdischen Bevölkerung in Ägypten im 2.Jh. a. annimmt und jüdische Steuerpächter im oberägyptischen Theben in der fraglichen Zeit nachweisen kann; beides sagt nichts über die Möglichkeit einer zeitweiligen Verfolgung aus, zumal sich auch nach der Physkon-Legende der König in seiner Haltung gegenüber den Juden hat umstimmen lassen. Daß aber Physkon sich auf Ägypter u n d J u d e n stützte, ist eine irrige Annahme Willrichs: Die staatsrechtliche Stellung der Juden war nämlich nach Art und Zeitpunkt ihrer Einwanderung unterschiedlich; die sogenannten jüdischen Makedonen unterschieden sich kaum von den alexandrinischen Vollbürgern, während jüdische Politeumata aus den Nachkommen späterer Militärkolonisten geringere Rechte besaßen und die jüdischen Kriegsgefangenen schließlich Sklaven waren.[111] Die gehobenen jüdischen Schichten vor allem in Alexandria selbst haben sich dabei stets den Griechen verbunden gefühlt. Der von Euergetes zeitweise geschürte Aufstand der 'Einheimischen' richtete sich gegen die fremden Eroberer, also auch gegen die Juden.[112]

Wie dürfen dann die Bemerkungen bei Josephus c.Ap. II 50ff. verstanden werden? Otto-Bengtson[113] betonen in ihrer Untersuchung des öfteren, daß selbst Zeitgenossen innerhalb der Wirren falsch datieren; so ist der Irrtum verständlich, wenn ein Geschehnis von 127 a., als Physkon das zweite Mal in Alexandria einzog, auf den Regierungsantritt 145 a. zurückdatiert wurde. Zum anderen war selbst-

verständlich ein Vorgehen gegen die Juden Alexandrias erst dann möglich, als Euergetes Herr der Stadt war. Da aber der Widerstand der Anhänger der zweiten Kleopatra im Lande schon gebrochen war und Alexandria allein, selbst nach der Flucht der Königin zu ihrer Tochter an den Seleukidenhof (129/28 a.), sich Physkon widersetzte, wird die Aktion gegen die Juden nicht als eine Erpressung des Feldherrn 'Onias', sondern als Rache an den überwundenen Feinden anzusehen sein. Was die Strafe nun selbst betrifft, wollen wir eine Vermutung wagen: vielleicht hat das militärische Vorgehen gegen die ahnungslosen Griechen im Gymnasium von Alexandria, das Valerius Maximus erwähnt,[114] auch die Juden betroffen; Physkons Gegner waren die griechischen und jüdischen Bürger Alexandrias; es liegen Berichte von zwei Aktionen des Euergetes gegen seine Feinde vor, gegen die Griechen im Gymnasium, gegen die Juden nach 3.Makk in einem Hippodrom,[115] jedenfalls auf einem Gelände, wo der Einsatz von Elefanten gegen Wehrlose möglich war. Es ist also nicht auszuschließen, daß beide Berichte sich auf dasselbe Ereignis beziehen, oder zumindest auf zwei Ereignisse einer Racheaktion des Euergetes. Auch das 3.Makkabäerbuch, daß vielleicht später als die Physkon-Legende anzusetzen ist, aber doch viel detaillierter berichtet als Josephus (der lediglich die Vorwürfe Apions zurückweist), scheint eine Erinnerung an die Koalitionen von 127 a. bewahrt zu haben: auf der einen Seite der König und die ἀλλόφυλοι (die Ägypter), auf der anderen die Juden und οἱ κατὰ τὴν πόλιν Ἕλληνες.[116]

Fassen wir noch einmal die Gründe zusammen, die uns veranlassen, den Aristeasbrief in der Zeit zwischen 127 a. oder 124 a.[117] und 118/17 a. anzusetzen:

1.)In dem Werk lassen sich eine politische Tendenz, die bei dem König milde Bestrafung für Vergehen erbittet und gegen Unterdrückung, Beraubung und Bedrohung des Lebens der jüdischen Bürger Alexandrias protestiert, und eine pro-jerusalemische Tendenz, die ihre Spitze offensicht-

lich in der Ablehnung des Onias-Tempels hat, erkennen.

2.)Die politische Tendenz setzt voraus, daß Alexandria sich in der Gewalt eines neuen Herrschers befindet, zu dessen Gegnern vordem auch die Juden gehörten, gegen welche der König nun vorgeht.

3.)Die anti-leontopolitanische Tendenz des Werkes fügt sich nur dann mit der politischen zusammen, wenn ein militärisches Engagement der Onias-Juden auf Seiten der Gegner des siegreichen Herrschers vorauszusetzen ist, so daß den alexandrinischen, jerusalemitisch gesinnten Juden ein Abrücken von ihren leontopolitanischen Glaubensgenossen geraten schien.

4.) In dem von Bickermann anhand der Grußformeln und des Vokabulars ermittelten ungefähren Zeitraum der Entstehung des Aristeasbriefes zwischen 145 a. und 100 a. ist die Zeit nach 127 a. und vor 118/17 a., also nach der Eroberung Alexandrias durch Euergetes II. und vor dem Versöhnungsfest der drei Herrscher, als diejenige zu bezeichnen, in der aus der alexandrinischen Judenschaft beide Tendenzen vertreten werden konnten.

5.)Die Entstehungszeit des Aristeasbriefes fällt zusammen mit jenen Ereignissen, in denen die Physkon-Legende bei Josephus ihre historischen Wurzeln hat.

Hinzu kommen noch einige Indizien, die u.E. den obigen Datierungsvorschlag stützen:

6.)Die Koalitionen der voraufgegangenen Kämpfe sahen die Juden - jerusalemitische und leontopolitanische - an der Seite der Griechen; beider Gruppen Feinde waren die Ägypter. Die enge Verbindung mit den Griechen, der kaum vorhandene Anstoß an griechischer Religion, ja sogar die Identifikation von griechischem und jüdischem Monotheismus[118] werden im Aristeasbrief betont, die ägyptische Religion dagegen scharf verurteilt.[119] Damit zusammenhängen dürfte das Bewußtsein zumindest der privilegierten jüdischen Schichten, daß sie dereinst als Besatzungssoldaten nach Ägypten kamen, deren Aufgabe darin bestand,

für die makedonischen Herrscher die eingeborenen Ägypter im Zaum zu halten; so dürfte auch die Bemerkung in § 36 zu verstehen sein, wo Philadelphos erwähnt, daß sein Vater den Juden, weil er sie für treu hielt, Befestigungen übergab, ὅπως τὸ τῶν Αἰγυπτίων ἔθνος φόβον[120] ἔχῃ. Wahrscheinlich ist diese Bemerkung im Aristeasbrief dahingehend zu deuten, daß sein Verfasser dem griechischen König ebenso wie die ideale königliche Haltung seiner Vorfahren auch deren innere Politik empfehlen wollte. - Vielleicht hat Ps.-Aristeas auch deshalb Philadelphos als idealen König und Freund seiner jüdischen Untertanen geschildert, um gegenüber Physkon die vorrangige Position der Juden im Ptolemäerreich über Philometor hinauf zu datieren.

7.) Euergetes hat sich nach seinem Siege in der richtigen Einsicht, daß dort das Zentrum des Widerstandes lag, gegen die griechischen Vereine, Gymnasien und anderen korporativen Vereinigungen gewandt, indem er sie ihrer finanziellen Grundlage beraubte und ihre Vermögenswerte requirierte.[121] Die Annahme, daß er gleichermaßen auch gegen jüdische Vereinigungen vorgegangen ist, liegt auf der Hand. In der Tat findet sich auch im Aristeasbrief ein Hinweis auf die Bedrohung jüdischen Besitzes;[122] die Formulierung im Gastmahl läßt sogar vermuten, daß sich Euergetes am Eigentum der Kultgemeinde vergreifen wollte: in diesem Falle wäre die anti-leontopolitanische Tendenz natürlich noch verständlicher, denn die jerusalemitisch gesinnten Juden werden kaum bereit gewesen sein, als Religionsgemeinschaft für die Sünden der leontopolitanischen Schismatiker zu büßen.

8.) Die Quelle für das Vorgehen des Physkon gegen die korporativen Vereinigungen der Griechen in Alexandria[123] bezeugt auch die Art, wie sich der König in den Besitz der Vermögen bringen wollte. "Man hat, um die Vermögensobjekte in ihrer Gesamtheit sicher zu erfassen, allen, die nur irgendwie von ihnen wußten oder über sie verfügten,

die Anzeigepflicht binnen einer bestimmten kurzen Frist nach der staatlichen Aufforderung auferlegt; Zuwiderhandelnde hatten die Todesstrafe zu gewärtigen, den Anzeigern von Verfehlungen gegen die königlichen Vorschriften wurden hohe Belohnungen in Aussicht gestellt."[124] Nun findet sich bei Ps.-Aristeas ein besonders heftiger Angriff auf die Anzeiger (ἐμφανισταί):[125] Die unreine Natur des Wiesels, das durch die Ohren empfängt und durch das Maul gebiert, wird auf die Anzeiger gedeutet: ὅσα γὰρ δι' ἀκοῆς λαβόντες, ταῦτα τῷ λόγῳ σωματοποιήσαντες, κακοῖς ἑτέρους ἐνεκύλισαν, ἀκαθαρσίαν οὐ τυχοῦσαν ἐπετέλεσαν, μιανθέντες αὐτοὶ παντάπασι τῷ τῆς ἀσεβείας μολυσμῷ . Diese Stelle ist in der Gesetzesauslegung des Eleazar dadurch hervorgehoben, daß dessen Rede allein hier durch eine Bemerkung des 'Aristeas' unterbrochen wird: 'Ich glaube, du meinst die Anzeiger; denn sowohl mit Martern als auch mit schmerzhaften Todesarten belegt er (sc. unser König) sie dauernd.' Graetz, Willrich und Février nahmen diesen Satz historisch und versuchten, den Aristeasbrief danach zu datieren, wann in der hellenistisch-römischen Antike eine Verfolgung von ἐμφανισταί bzw. Delatoren stattfand.[126] U.E. ist der Passage aber nichts anderes zu entnehmen, als daß die Juden unter solchen Anzeigern gerade zu leiden hatten und ihnen eine derartige Behandlung dieser Leute angemessen schien. Daß es sich Arist §§ 165ff. um einen Spezialfall und nicht um eine grundsätzliche Abrechnung mit dem Anzeigerunwesen handelt, beweist § 25, wo Philadelphos sich bei einer judenfreundlichen Maßnahme selbstverständlich und ohne Tadel des Verfassers der Anzeiger bedient.

9.) § 152 läßt Ps.-Aristeas den Hohenpriester Eleazar die widernatürlichen Sexualbeziehungen der λοιποὶ ἄνθρωποι geißeln; dabei fehlt - wie Wendland, Thackeray und Pelletier bemerken - die Verurteilung der Geschwisterehe. Man hat dies als einen Akt der Höflichkeit gegenüber dem Ptolemäerhause empfunden. Vielleicht liegt aber hier wieder der politische Zweck des Werkes zutage: durch die still-

schweigende Billigung der Geschwisterehe könnte Ps.-Aristeas die Versöhnung Physkons mit seiner (griechen- und judenfreundlichen) Schwester und Gattin Kleopatra II. befürworten. Dies ist um so auffälliger, als der Verkehr mit Müttern und Töchtern als der Gipfel des Lasters hingestellt wird: vielleicht dürfen wir hierin den Versuch sehen, dem König mit moralischen Argumenten eine Scheidung von seiner (den Ägyptern damals wohlgesinnten) Nichte Kleopatra III. nahezulegen.

Der Aristeasbrief ist also - das sollte unsere Untersuchung deutlich gemacht haben - keine Propagandaschrift für die Septuaginta oder für eine andere griechische Bibelübersetzung; er ist vielmehr als Dokument einer jüdischen Gemeinde in politischer Bedrängnis anzusehen. In einer Zeit, in der sich der herrschende Ptolemäer auch gegen das jerusalemitisch gesinnte Judentum Alexandrias wandte, entwirft Ps.-Aristeas die Konzeption einer harmonischen, von beiden Seiten gewünschten und bejahten Einbeziehung der jüdischen Volksgruppe in einen hellenistischen, von einem heidnischen König regierten Staat. Als beiderseitige Voraussetzungen führt Ps.-Aristeas auf: Der Herrscher soll sich als Grieche dem hellenistischen Königsideal verpflichtet fühlen und ihm gemäß handeln; die Juden ihrerseits sollen sich bewußt positiv zu diesem Staat verhalten und ihren Ehrgeiz darein setzen, gute Untertanen zu sein. Bei der Organisation der hellenistischen Staaten mußte letzteres bedeuten: der König wird als ihr König anerkannt und religiös legitimiert. Ps.-Aristeas hat sich bemüht, auch bei der religiösen Legitimation die Vorstellungen beider Seiten zu berücksichtigen. Den Königskult muß der Jude ablehnen, aber er garantiert dem hellenistischen König den höchsten Rang, den er, wollte er Jude bleiben, ihm zuerkennen konnte: den eines imitator Dei.

Diese Bestimmung dessen, was der Verfasser mit seinem Werk erreichen wollte, beantwortet gleichzeitig auch die tradi-

tionelle Frage nach dem Adressaten des Werkes: der Brief sollte in A l e x a n d r i e n gelesen werden. Zuerst ist natürlich der Hof angesprochen, wenn möglich, der König selbst, denn der Anlaß des Briefes sind ja die konkreten Bedrängnisse, die den Juden von dort widerfuhren. Die Griechen und Makedonen sind gleichfalls aufgefordert, der Tendenz des Werkes zuzustimmen, erinnert es doch ständig an das gute Einvernehmen zwischen diesen Gruppen und den Juden. Vielleicht glaubte Ps.-Aristeas sogar, etwas zum Einvernehmen zwischen den Griechen und dem Ptolemäer beitragen zu können, indem er letzterem in der Annahme des hellenistischen Königsideals den Weg wies, nicht nur die Juden, sondern auch die Griechen Alexandrias wieder für sich zu gewinnen. Schließlich sollte der Aristeasbrief von den Juden gelesen werden: die Konzeption eines friedlichen Zusammenlebens zwischen Griechen und Juden unter einem hellenistischen Herrscher war, wie oben gezeigt wurde,[127] nicht die einzige und schon gar nicht die einzig mögliche eines jerusalemitisch gesinnten Juden in Alexandria. Wollte Ps.-Aristeas aber Erfolg am Hofe erringen, dann mußte auch die Mehrheit seiner Glaubensgenossen seine Auffassung teilen.

Es sieht so aus, als ob die Haltung des Ps.-Aristeas für die auf die Jahre 127 bis 124 a. folgende Zeit bis in die ersten Jahre des letzten vorchristlichen Jahrhunderts im ägyptischen Judentum die Oberhand behielt. Auch das Verhalten der ptolemäischen Obrigkeit wie der griechischen Bevölkerung gegenüber den Juden scheint freundlich gewesen zu sein. Ob der Brief oder sein Verfasser dazu beigetragen haben, muß offen bleiben. Daß dieser Zustand nicht anhielt, hatte gewiß viele Gründe, die bei dem Herrscherhaus, den Griechen und den palästinensischen und ägyptischen Juden lagen; eine Ursache aber lag gewiß dort, wo sich auch die Schwäche der Konzeption des Ps.-Aristeas befindet: sein Vorschlag geht zu Lasten der Ägypter. Der König, der sich der eingeborenen Massen im Kampf gegen seine Schwester-Gemahlin bedient hatte und deren Tochter Kleopatra III. sogar als

Isis hatte auftreten lassen, hatte damit eine Größe ins Spiel gebracht, die den ägyptischen Juden - politisch wie religiös - feindlich gegenüberstand; nun wollte Ps.-Aristeas den Ptolemäer vom Pharao wieder zum Basileus bekehren. Das konnte nur kurzfristig erfolgreich sein; auf die Dauer konnte der ägyptische Faktor, der zudem auf die Griechen immer stärkere Anziehung ausübte, von den Juden nicht vernachlässigt werden.

A N H A N G : T E I L U N G S H Y P O T H E S E N

Es ist in dieser Arbeit vermieden worden, ausführlich auf die einzelnen Datierungsversuche und die Fülle der Argumente einzugehen, die sich im Laufe der Forschungsgeschichte mit allen Stellen des Aristeasbriefes verbunden haben, die auch nur den leisesten Anhalt für eine Datierung boten; nur dort, wo eigene Gedanken betroffen waren, haben wir den einen oder anderen zeitlichen Ansatz genannt und diskutiert. All jenes, was sich auch nur in den letzten hundert Jahren an Argumenten, gegenseitigen Widerlegungen, Variationen und partieller Zustimmung angehäuft hat, aufzuführen und kritisch zu sichten, wäre wohl allein schon deswegen notwendig, weil auf Grund fehlender Literaturübersichten längst Widerlegtes in späteren Arbeiten wieder auftauchte oder Richtiges unbeachtet blieb. Allein vom Umfang her würde eine solche Rückschau allerdings diese Arbeit sprengen; einiges, was die Methode verschiedener, vor allem älterer Datierungsversuche betrifft, ist oben schon bemerkt worden.[1]

Dennoch ist es notwendig, daß wir uns am Schluß unserer Untersuchung noch kurz mit einer Arbeit auseinandersetzen, die auf einem Teil der älteren Datierungsversuche basiert und gewissermaßen die Konsequenz aus ihnen zieht. Wir sind bisher davon ausgegangen, daß der Aristeasbrief als eine Einheit zu behandeln ist, und die vorausgegangenen Untersuchungen haben diese Voraussetzung bestätigt. Die Einheit des Werkes ist jedoch nicht unbestritten; schon A. B ü c h l e r[2] wollte verschiedene Stellen des Aristeasbriefes verschiedenen Zeiten zuordnen, ohne jedoch eine vollständig ausgeführte Teilungshypothese anzubieten.[3]

Auch A n d r e w s hat in der Einleitung seiner Übersetzung[4] vorgeschlagen, die chronologischen Probleme durch

eine Teilung des Werkes zu lösen. Das Schriftstück sei zwischen 130 und 70 a. zu datieren, wenn da nicht "one or two facts" wären, die dieser Einordnung widerstrebten und in die christliche Ära wiesen. Dies sei einmal die allegorische Methode, zum anderen der Gebrauch von γραφή für das AT. "The solution of the problem will probably be found in some such hypothesis as the following. The Epistle was issued in its present form at the commencement of the Christian era, possibly as late as the date suggested by Graetz and Willrich - but a large part of it - possibly the whole except the law section, §§ 128-71 - was in existence before and belongs to the period 130-70 B.C. The law section is quite separate from the rest of the book and might easily have been inserted."[5]

Ausgeführt wurde eine solche Annahme aber erst von J. G. F é v r i e r in seiner Arbeit "La date, la composition et les sources de la lettre d' Aristée à Philocrate" (Paris 1925). Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die auch von uns konstatierte weite Divergenz in den Datierungen. Vornehmlich drei Ansätze wurden vertreten:

1.) um 200 a. (Jülicher, Friedländer, Schürer, Abrahams, Vincent, Ed.Meyer),
2.) um 100 a. (Mendelssohn, [illegible] Bludau, Stählin, Wellhausen, Thackeray),
3.) nach 33 p. (Grätz, Willrich, Lumbroso).[6]

Février glaubt, die frühe Datierung ablehnen zu können; Zustimmung findet bei ihm sowohl das Argument Mendelssohns,[7] die in § 115 genannten Hafenstädte müßten größtenteils schon zum Hasmonäerreich gehört haben, als auch jenes von Grätz[8] und Willrich,[9] die Bemerkung § 166 **κἀκεῖνος δὲ ποιῶν ὁ βασιλεὺς ὑμῶν τοὺς τοιούτους** (sc. **τοὺς ἐμφανιστάς**) **ἀναιρεῖ** lasse sich nur auf die Hinrichtung der Anhänger des Seian durch Tiberius 33 p. beziehen. Der gesamte Brief lasse sich aber nicht in die Zeit nach 33 p. datieren, weil die Bemerkung über eine Anordnung des ptolemäischen Hofprotokolls "**ἃ μὲν ἔτι καὶ νῦν ὁρᾶς**" die zumindest nominelle Herrschaft

der Ptolemäer in Ägypten voraussetze; diese bestand aber nach Octavians Eroberung im Jahre 30 a. nicht mehr.[10]

Es kann hier nicht darum gehen, Février's Versuch schon dadurch zurückzuweisen, daß wir seine Ausgangspunkte nicht anerkennen. In der Tat können wir Février hierin nicht folgen: zu den Häfen Jerusalems hatten wir uns schon geäussert;[11] daß das Wort ἐμφανιστής durchaus keine Ableitung des lateinischen delator darstellt,[12] sondern sich häufig schon in ptolemäischen Papyri findet, hat Wendland erklärt.[13] Février bringt im folgenden jedoch Argumente, die sich aus den ältesten Rezeptionen des Aristeasbriefes ergeben und die durchaus eigenes Gewicht besitzen. Février geht jedenfalls davon aus, daß sich zwei fixe Daten aus dem Aristeasbrief ergäben, die durch eine Spanne von 70 Jahren getrennt und nicht zu harmonisieren seien, da der Brief entweder v o r 30 a. (nach § 182) oder n a c h 33 p. (nach § 166) geschrieben sein müsse.[14] "Pour sortir de cette impasse une seule voie ouverte: rejeter l' unité de la Lettre d' Aristée et admettre qu' elle se compose de deux ou plusieurs fragments de date différente."[15]

Février wendet sich dann den Berichten über die Entstehung der LXX bei Philo und Josephus zu und vergleicht diese mit dem Aristeasbrief. Dabei läßt er zunächst offen, ob Philo den Aristeasbrief gekannt hat[16] oder nur die in Alexandria entstandene LXX-Legende; daß Philo sich aber nicht auf das Zeugnis des jüdischen Hohenpriesters für die allegorische Schriftauslegung berufe, lasse darauf schließen, daß er zumindest diese Passage[17] nicht gekannt habe. - In der Tat läßt Philo wichtige Teile des Aristeasbriefes aus: er erwähnt weder Demetrios noch 'Aristeas' selber und läßt sogar die Befreiung der jüdischen Sklaven in Ägypten aus. Février meint nun, Philo könnte diese Teile ausgelassen haben, um sein Hauptanliegen - die Verehrung eines heidnischen Königs für das Gesetzwerk des Mose[18] - stärker hervorzuheben; es wäre aber undenkbar, daß sich Philo einen solch prominenten Zeugen für die allegorische Methode wie

den Hohenpriester Eleazar hätte entgehen lassen.

Größere Beweiskraft hat aber für Février die Aufnahme des Aristeasbriefes bei Josephus.[19] Dieser reproduziert sehr getreu die §§ 9-46, 51-81, 172-187, 292-305 und 308-321. Es fehlen also die Einleitung (§§1-8), die Liste mit den Namen der 72 Übersetzer (§§47-50), die Reise nach Jerusalem und die Gespräche mit Eleazar (§§83-171), das Gastmahl der sieben Tage (§§188-291), eine Bemerkung über das Händewaschen der Übersetzer (§§306f.) und der Schluß (§322). Zu den Auslassungen der §§47-50 und 188-291 verweist Josephus ausdrücklich auf τὸ Ἀρισταίου βιβλίον . Anfang und Schluß des Aristeasbriefes gehören zur literarischen Fiktion des Verfassers und waren für Josephus uninteressant. Der Übergang von §82 zu §172 wird bei Josephus durch folgenden Satz gebildet:[20] Ταῦτα μὲν τὰ πεμφθέντα εἰς Ἱεροσόλυμα ὑπὸ Πτολεμαίου ἀναθήματα. ὁ δὲ ἀρχιερεὺς Ἐλεάζαρος ἀναθεὶς αὐτὰ καὶ τιμήσας τοὺς κομίσαντας καὶ δῶρα τῷ βασιλεῖ δοὺς κομίζειν ἀπέλυσε πρὸς τὸν βασιλέα .Josephus nennt hier zwei Tatbestände, die Ps.-Aristeas nicht erwähnt: das Aufstellen der Weihegeschenke und die Ehrung der Gesandten. Da Josephus seine Auslassungen - abgesehen von Einleitung und Schluß - sonst als solche anführt,[21] schließt Février,[22] daß Josephus einen Text des Aristeasbriefes benutzte, der die §§83-171 ausließ; folgerichtig erklärt Février, daß auch die §§306f., die Josephus ebenfalls ohne Rückverweis ausläßt, nicht zum ursprünglichen Text des Aristeasbriefes gehören.

Mit dieser These Février's setzt sich A. P e l l e t i e r[23] auseinander. Pelletier, der mit seiner Synopse der Berichte bei Ps.-Aristeas und Josephus eine ausgezeichnete Vergleichsmöglichkeit bietet, versucht die Auslassung der §§ 83-127 (Reisebericht und Beschreibung Jerusalems) mit der schriftstellerischen Absicht des Josephus zu begründen. Josephus gibt A.J. XX 259f. selbst an, was seine ἀρχαιολογίαι beinhaltet: Περιέχει δ' αὕτη τὴν ἀπὸ πρώτης γενέσεως ἀνθρώπου παράδοσιν μέχρι ἔτους δωδεκάτου τῆς Νέρωνος

ἡγεμονίας τῶν ὑμῖν συμβεβηκότων τοῖς Ἰουδαίοις κατά τε τὴν Αἴγυπτον καὶ Συρίαν καὶ Παλαιστίνην, ὅσα τε πεπόνθαμεν ὑπὸ Ἀσσυρίων τε καὶ Βαβυλωνίων, τίνα Πέρσαι καὶ Μακεδόνες διατεθείκασιν ὑμᾶς, καὶ μετ' ἐκείνους Ῥωμαῖοι.

Eine Beschreibung Judäas wäre nur dann notwendig, wenn auch Beschreibungen Ägyptens, Syriens und Palästinas gegeben würden. "Mais précisément, il a omis toute description de ce genre."[24] Zudem schreibe Ps.-Aristeas seinen Bericht als Erinnerung an eine Pilgerreise, was in Josephus' jüdische Geschichte nicht hineinpasse.

Der Hinweis auf die Gesamtkonzeption der Antiquitates kann nicht voll befriedigen: dazu leistet sich Josephus zu viele Abschweifungen von seinem Generalthema. Février bemerkt hier zu recht, daß ein Widerspruch besteht zwischen der sorgfältigen Aufnahme der kurzen Bemerkungen des (Ps.-) Hekataios über Jerusalem und der Vernachlässigung der enthusiastischen Schilderung Jerusalems und seiner Bevölkerung bei Ps.-Aristeas.

Nach Pelletier hat der Tempeldienst bei Josephus deshalb keine Aufnahme gefunden, weil er diesen schon im dritten Buche und dort mit Hinweis auf sein hohes Alter beschrieben habe. Die Unterredung mit Eleazar habe schließlich deshalb keinen Eingang in seine Erzählung gefunden, weil sie ganz von der allegorischen Exegese beherrscht ist. "Le pharisien Josèphe voit peut-être là une tendance dangereuse à édulcorer les prescriptions de la Loi."[26] Dies gelte auch für die Auslassung §306: "Pour la même raison il a omis l' interprétation moralisante de l' ablution des mains."[27]

Auch diese Argumente von Pelletier, können die Annahme Février's, Josephus habe nur ein verkürzter Text des Aristeasbriefes vorgelegen, nicht völlig widerlegen. Die Inhaltsangabe A.J. XX 259f. ist zu weit gespannt, als daß sie eine Beschreibung Judäas nicht zuließe. Zudem hätte eine Beschreibung von Jerusalem und Judäa auch dann ihre Berechtigung, wenn Ägypten, Syrien und Palästina nicht beschrieben werden.

Die Vermeidung der Allegorese mag beabsichtigt gewesen sein; warum fehlt aber jeder Hinweis darauf, daß die Gesandten überhaupt mit Eleazar zusammengetroffen sind?

U.E. könnte der Grund zur Auslassung der Beschreibung von Jerusalem und der Gespräche des 'Aristeas' mit Eleazar in dem Vorsatz des Josephus liegen, die Ehrenbezeugungen und Wohltaten des Ptolemaios Philadelphos gegenüber den Juden zu berichten.[28] Dieser Vorsatz könnte zugleich a l l e Auslassungen des Josephus erklären. Das wird besonders deutlich in §58: Nachdem Josephus dem Ps.-Aristeas in der Wiedergabe der Dokumente und Unterredungen gefolgt ist, geht er nicht einfach zur Beschreibung der Geschenke über, sondern rechtfertigt diese Abweichung von der Erzählung[29] damit, daß er von des Königs Frömmigkeit, Schönheitssinn und Großmut berichten will.[30] Des Königs Haltung steht denn auch in der Darstellung des Josephus überall im Vordergrund, während die Person des 'Aristeas' (bei Josephus: Aristaios) zurücktritt.[31] An diesem interessiert nur seine Identität als Nicht-Jude.[32] Die von Josephus stillschweigend ausgelassenen Abschnitte beinhalten nun sämtlich persönliche Bemerkungen, Eindrücke und Gespräche des 'Aristeas': §§1-8 die Widmung des Werkes an seinen Bruder Philokrates; §17f. die Gedanken des 'Aristeas', nachdem er seine Bitte um Freilassung der jüdischen Sklaven dem König vorgetragen hatte; §§83-171 die Eindrücke des 'Aristeas' auf seiner Jerusalem-Reise, seinen Aufenthalt in Jerusalem und seine Gespräche mit Eleazar; §306 die Frage des 'Aristeas', warum die Juden vor dem Gebet die Hände waschen, und die Antwort darauf; §322 schließlich die Schlußbemerkung an Philokrates.

Wir sehen also, daß Josephus aus dem Aristeasbrief die LXX-Legende herausgezogen hat unter besonderer Berücksichtigung der Taten des Philadelphos. Die literarische Einkleidung der LXX-Legende in einen Brief an einen gewissen Philokrates, der von den Taten und Erlebnissen seines Bruder Aristaios handelt, hat Josephus nicht interessiert, und er hat diese offenbar darum weggelassen.

Février meint selbst, daß der Anfang des Aristeasbriefes Josephus vorgelegen habe, obwohl er ihn nicht erwähnt, und diese Annahme bleibt nach dem oben Gesagten wahrscheinlich. Gerade im Anfang des Werkes findet sich aber der Hinweis auf das persönliche Zusammentreffen des Aristeas mit Eleazar: der Brief will eine διήγησις περὶ τῆς γενηθείσης ἡμῖν ἐντυχίας[33] πρὸς Ἐλεάζαρον τὸν τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερέα sein(§1).

Die Annahme, daß Josephus einen wesentlich kürzeren Text des Aristeasbriefes benutzt hat, ist also nicht zwingend. Die Auslassungen scheinen in der literarischen Absicht des Josephus begründet, die von der des Ps.-Aristeas abweicht.

Das Fehlen des Abschnittes §§83-171 bei Philo hatte - bei der im ganzen sehr freien Adaption des Aristeasbriefes - nicht viel Überzeugungskraft. Février vermerkt hier zunächst, daß Philo erstaunlicherweise an der Allegorese des Eleazar vorübergegangen ist. In einem späteren Abschnitt verhandelt Février die Quellen,[34] aus denen der von ihm angenommene Interpolator der §§83-171 schöpft, und behandelt hier noch einmal das Verhältnis dieser Passagen zu Philo. Dieser geht bei der Behandlung der Speisegesetze spec IV 103ff. auch auf die Scheidung in zahme und wilde Tiere ein, und kommt auf das Spalten der Klauen und das Wiederkäuen als die Merkmale reiner Tiere zu sprechen. In diesen Abschnitten glaubt Février Ähnlichkeiten zu sehen, die über zufälliges Übereinstimmen bei der Behandlung des gleichen Gegenstandes hinausgehen: "Toutefois il paraît peu probable que l' un des deux auteurs ait directement emprunté à l' autre."[35]

Wir wollen diese vermeintliche Abhängigkeit prüfen: Zu den §§147f. findet sich in der von Février angezogenen Stelle spec IV 104 nur die Parallele, daß die erlaubten Tiere als ἥμερα bezeichnet werden und vegetarisch leben.[36] Dabei redet Ps.-Aristeas aber von Vögeln, während Philo von den zehn erlaubten Huftieren spricht. Der Skopos ist ebenfalls unterschiedlich: Ps.-Aristeas sieht als den allegorischen Sinn des Verbotes, Raubvögel zu essen, daß man nichts mit

Gewalt unternehmen und andere nicht im Vertrauen auf die eigene Kraft unterdrücken soll.[37] Philo sieht hingegen in dem Gebot, daß das Essen fleischfressender Tiere verbietet, einen Hinweis darauf, daß man nicht Gleiches mit Gleichem vergelten soll.[38]

Größere Nähe weist die Allegorese über die Tiere auf, die die Klauen spalten und wiederkäuen. Bei beiden wird das Spalten der Klauen auf die Unterscheidung zwischen gut und böse (bei Ps.-Aristeas: zwischen gerecht und ungerecht) gedeutet. Das Wiederkäuen deuten beide auf das Erinnern. Dennoch gibt es hier spezifische Unterschiede: Ps.-Aristeas kennt für die Zweihufigkeit noch die Auslegung auf die Abgeschiedenheit der Juden von den übrigen Völkern. Philo dagegen verbindet Unterscheiden und Wiederholen durch das Bild des Lernens: der Schüler soll die rechte Lehre wählen und diese repetieren. Der Aristeasbrief deutet aber das Wiederkäuen der Nahrung, der Grundlage des Lebens, als eine Erinnerung an den Spender des Lebens und knüpft hier eine Wiedergabe von Dt 7,18f. an.[39]

Die Gegenüberstellung macht deutlich: hier finden wir nicht literarische Abhängigkeit, sondern Schemata allegorischer Pentateuch-Exegese, die jeder Ausleger beliebig verwendet.[40] Und eine Abhängigkeit des Ps.-Aristeas von Philo annehmen[41] kann man wohl nur dann, wenn man - wie Février - die §§83-171 schon aus anderen Gründen nach 33 p. ansetzt.

Daß Philo Vorgänger in der allegorischen Auslegung hatte, beweisen sein Gebrauch hebräischer Etymologien[42] und seine eigenen Hinweise auf Vorgänger.[43] Die Notwendigkeit, den Wortlaut des AT allegorisch auszulegen, setzte in einer heidnischen Umgebung gerade dort ein, wo die fremdartigen Sitten der Reinheits- und Speisegebote als anstößig empfunden wurden.[44] Und auf diese allein bezieht sich die Allegorese des Ps.-Aristeas (der diese mit Sicherheit selbst übernommen hat), während bei Philo an vielen Stellen die Allegorese schon Selbstzweck und Vehikel religiöser Spekulation geworden ist.[45] Die Übereinstimmung zwischen den beiden Schriftstellern liegt also weniger im Detail als in "gewisse(n)

Schulregeln und Ideen..., welche jedem allegorischen Exegeten zugute kommen konnten."[46] I.Heinemann[47] spricht den Auslegungen des Aristobul und des Ps.-Aristeas die Bezeichnung "Allegoristik" im Gegensatz zu der des Philo ab. Zwar "finden sich zahlreiche metaphorische Umdeutungen anthropomorpher Wendungen und symbolische Erläuterungen von Gesetzen," aber keine "Umdeutung eines Sinnganzen."[48] N.Walter,,der Ps.-Aristeas neben Sap Sal als eine Zwischenstufe in der Entwicklung der AT-Allegorese ansieht (zwischen Aristobul und Philo), bemerkt, daß der Aristeasbrief zwar voraussetze, "daß zu seiner Zeit eine ... allegorische Auslegung der Thora dem (alexandrinischen) Judentum schon geläufig"[49] sei. "Aber noch ist auch hier nicht die Rede davon, daß Personen der biblischen Erzählung oder ganze Geschichten als Symbole für religiöse oder ethische Wahrheiten aufzufassen seien",[50] und eben dies sei das Charakteristikum der Philonischen Allegorese.[51] -Zwar versucht Février aus der Wendung Philos gegen diejenigen, die n u r noch den allegorischen Schrift sinn anerkennen wollen,[52] gerade das Gegenteil zu schliessen; aber dies kann ebensowenig überzeugen wie die anderen Parallelen, die Février annimmt.[53]

Ist Févriers Versuch gescheitert, die Teilung des Briefes aus seiner Aufnahme bei Josephus und Philo zwingend zu begründen, so kann eine Entscheidung doch nur durch eine Analyse des Aristeasbriefes selbst getroffen werden. Février macht hier zunächst zwei Beobachtungen: 1. Der Brief des Eleazar sei entscheidend für die Komposition des gesamten Werkes; 2. Die Perspektive der Erzählung sei ab §83 nicht mehr die eines gefeierten ägyptischen Unterhändlers, sondern die eines armen jüdischen Pilgers, der die heilige Stadt besucht.

Zu 1.) Der Inhalt des Eleazar-Briefes §§41-46 stimmt tatsächlich nicht ganz mit dem Inhalt der §§83-171 überein.[54] Bevor man jedoch den Brief des Eleazar zu dem die Gesamtkonzeption anzeigenden Teil erhebt, ist zu bedenken: der Brief gehört zu der Urkundenfiktion des Verfas-

sers; in diesen Dokumenten wird nach dem Willen des Ps.-Aristeas nur der rein offizielle Ablauf der Ereignisse mitgeteilt. Die §§83-171 aber geben sich als die persönlichen Eindrücke und Erlebnisse des 'Aristeas'. D.h. der gleiche Grund, der u.E. Josephus zur Auslassung dieser Passage bewogen hat, verbietet es, die Angaben der §§41-46 als Maßstab für die Erzählung §§83-171 zu gebrauchen.

Zu2.) Daß Ps.-Aristeas kein Heide ist und diese Gesandtschaft nach Jerusalem keine Realität, dürfte unbestritten sein. Der alexandrinisch-jüdische Verfasser des Werkes muß also seine Angaben irgendwoher entnommen haben. Ob die Quelle seiner Äußerungen nun eine eigene Pilgerfahrt nach Jerusalem war,[56] oder ob er einen Reisebericht über Palästina benutzt hat, wie die Mehrzahl der Forscher annimmt: die Fiktion läßt sich dort nicht so vollkommen durchführen wie in den rein fiktiven Teilen der Gespräche und Dokumente.[57] Und ganz aufgegeben ist die Fiktion ja nicht: Der bei seinem Dienst beobachtete Hohepriester heißt Eleazar;[58] auf die im Briefe ausgesprochene Bitte um Rücksendung der Übersetzer wird verwiesen;[59] ebenso auf die Rolle der Übersetzer als Berater des Königs im Gastmahl;[60] schließlich ist die allegorische Gesetzeserklärung selbst in die Fiktion eingebaut, da arme jüdische Pilger sich wohl kaum mit dem Hohenpriester persönlich unterhalten könnten.

Kann also eine Untersuchung der Teile, in denen der Verfasser wahrscheinlich Quellen benutzt hat, in einer Diskussion der Einheit des Briefes nicht stichhaltig sein, so müßte eine Analyse der fraglos vom Verfasser gestalteten Teile weiterführen (d.h. redaktionelle Bemerkungen, Einleitung, Schluß, Wendungen an den Adressaten). Bei Février vermißt man diese Untersuchung. Hier wären die §§83, 112, 120, 128 und 171 (aus dem von Février als interpoliert angenommenen Teil) den kompositionellen Bemerkungen im Rest des Aristeasbriefes gegenüberzustellen. Und hier ergeben sich nun deutlich Übereinstimmungen, die für die Einheit des Werkes

ἄξιον m. Inf. : ἄξιον δὲ ἐπιμνησθῆναι §128, τὰ τῆς ὁμιλίας ἄξια λόγου §171; vgl. ἄξιον δηλῶσαι §4; ἀξιόλογος διήγησις §1.
τὰ προειρημένα §112 und §§11. 226. 286;
δηλοῦν m.Akk. §§23. 120 und §4; m.περί §34;
διασαφεῖν für Erzählungsteile des Aristeasbriefes: §171 von den Gesprächen mit Eleazar; §51 von den Geschenken des Königs; §297 vom Gastmahl; §306 vom Händewaschen. Hinzu kommen die gleichbleibenden Anreden an den Adressaten ὦ Φιλόκρατες bzw. Φιλόκρατες ; nur in den §§7 und 120 wird Philokrates Bruder genannt; schließlich die fast gleichlautende Bezeichnung des Wissensdurstes seines Bruders: ἣν ἔχεις φιλομαθῆ διάθεσιν §1, ἣν ἔχεις φιλομάθειαν §171, ἣν ἔχεις φιλομάθειαν §300.

Février kann also eine Teilung des Aristeasbriefes in einen Grundbestand, der Philo und Josephus vorgelegen hat und vor 30 a. entstanden ist, und einen interpolierten Teil, der erst nach 33 p. eingefügt wäre, nicht beweisen. Der anschließende Versuch, die Teilungshypothese durch Untersuchungen über die verschiedenen Quellen des Aristeasbriefes und des Interpolators zu erhärten, kann daher schon methodisch nicht beweiskräftig sein; - es sei denn, Février gelänge der Nachweis, daß der Interpolator Quellen benutzt hat, die vor 33 p. noch nicht zur Verfügung standen. Diesen Nachweis bleibt Février allerdings schuldig.

Als Quellen der Urschrift des Aristeasbriefes nennt Février für den Rahmen die Bücher Esra und Nehemia, für den Inhalt Eupolemos, Ps.-Hekataios und 1.Makkabäerbuch.

> Zunächst muß der Versuch, gewisse Teile der Bücher Esra und Nehemia als Vorlage für einzelne Stellen des Aristeasbriefes zu erweisen, als völlig verfehlt erscheinen.[61] Ein Nachweis im Detail erübrigt sich hier; manche Situationen sind wohl ähnlich, aber Février's Behauptung "entre les livres de Néhémie et d' Esdras d' une part et la lettre d' Aristéeede l' autre, il existe des rapports si précis qu' on peut difficilement n'y voir qu' une même thème, et qu' il faut admettre une imitation directe des livres de Néhémie et d' Esdras par le pseudo-Aristée"[62]

läßt sich nicht belegen. (Die geringe sprachliche Übereinstimmung hätte Février selbst auffallen müssen, wenn er - statt des aramäischen Textes - eine griechische Version dem Aristeasbrief gegenübergestellt hätte.)

Auch zu Eupolemos soll ein 'rapport plus direct' bestehen:[63] Freudenthal hatte diese Übereinstimmung schon festgestellt,[64] und Wendland hatte sie aus der "Benutzung derselben konventionellen Formen" erklärt.[65] Die Behandlung des Hohenpriesters Eleazar durch Philadelphos (§§51ff., 320) soll nach 1.Makk 10f. gestaltet sein, wo Jonathan von Alexander Balas und Antiochos Geschenke erhält. Art und Zweck der Geschenke sind aber verschieden: 1.Makk sind die Geschenke ausdrücklich mit der Verleihung gewisser Rechte verbunden; Jonathan wird als autonomer Herrscher und seleukidischer Oberhoheit bestätigt. Nichts dergleichen läßt sich der Schilderung der Geschenke bei Ps.-Aristeas entnehmen. Zwar werden Eleazar Geschenke überreicht, die einem Souverän zukommen, aber die Gaben sind nicht für die Würde des Hohenpriesters konstitutiv, wie es 1.Makk 10,20 der Fall ist.[66]

Wichtiger als diese - teilweise anzuerkennenden - Beziehungen sind die Quellen, die Février für den Interpolator annimmt und die seine These von einer späteren Abfassung dieser Teile stützen sollen.

Für die Reise nach Jerusalem und die Schilderung der Stadt lehnt Février die Abhängigkeit von (Ps.-) Hekataios ab und möchte eine solche von Strabo[67] feststellen. Die längst bemerkte Ähnlichkeit der Schilderung des Jordanverlaufs reicht aber bestimmt nicht aus, eine Abhängigkeit zu konstatieren, zumal Février selbst Strabo o d e r e i n e Q u e l l e Strabos als Vorlage annimmt.[68] Da aber nur eine bewiesene Abhängigkeit von Strabo selbst Konsequenzen für die zeitliche Fixierung dieses Teils bedingen würde, braucht hier nicht weiter auf diese Frage eingegangen zu werden.

Auf den Versuch, im Abschnitt über die Quellen des Eleazar-Gespräches eine Abhängigkeit von Philo in der Allego-

rese zu beweisen, sind wir oben schon eingegangen.[69] Nicht besser gelingt es, die Bekanntschaft mit dem Euhemerismus, die Ps.-Aristeas §§135ff. voraussetzt, auf die Mitte des 1.Jh. a. zu beschränken.[70]

Février gebührt zweifellos das Verdienst, die verschiedenen historischen Ansätze, die von älteren Forschern aus - vermuteten - historischen Anspielungen des Ps.-Aristeas aufgestellt wurden, ernst genommen und die Konsequenzen daraus gezogen zu haben. Daß er, ohne es zu wollen, damit auch diese allzu scharfsinnigen Schlüsse ad absurdum geführt hat, glauben wir erwiesen zu haben. Sie gehören - ebenso wie die vermeintlich genaue Bestimmung literarischer Abhängigkeiten aus ähnlichen Wendungen - einer Periode der Forschung an, die noch nicht in dem heutigen Maße mit Traditionsströmen rechnete. Dies wird ganz besonders in Février's Einschätzung des Verhältnisses Philos zu Ps.-Aristeas deutlich: die vermeintliche Abhängigkeit der Allegorese bei Ps.-Aristeas von der philonischen leugnet implizit die Geistesgeschichte des alexandrinischen Judentums, aus der Philo erst - wie die Spitze eines Eisberges - für uns erkennbar herausragt.